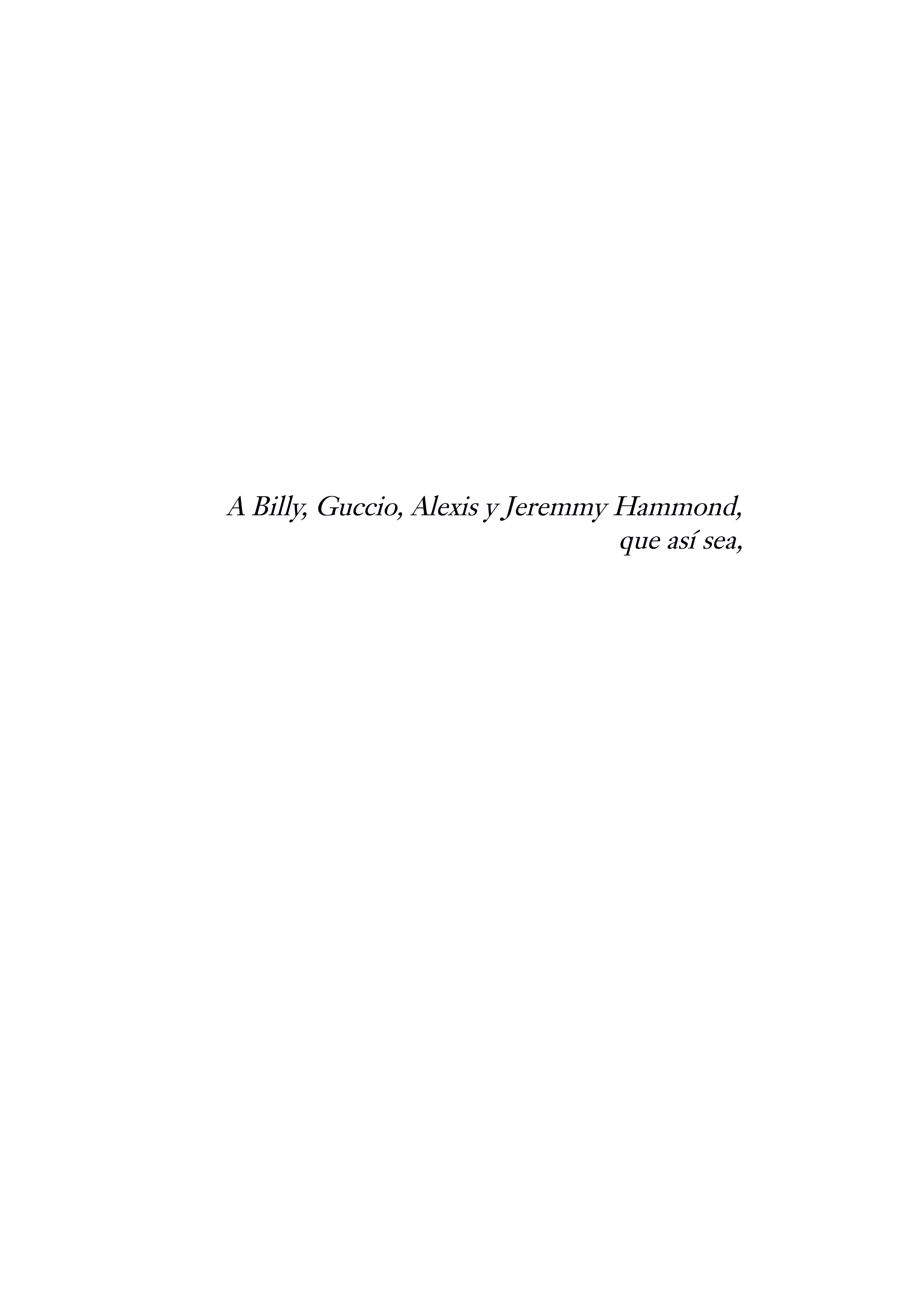


A nuestros amigos

comité invisible

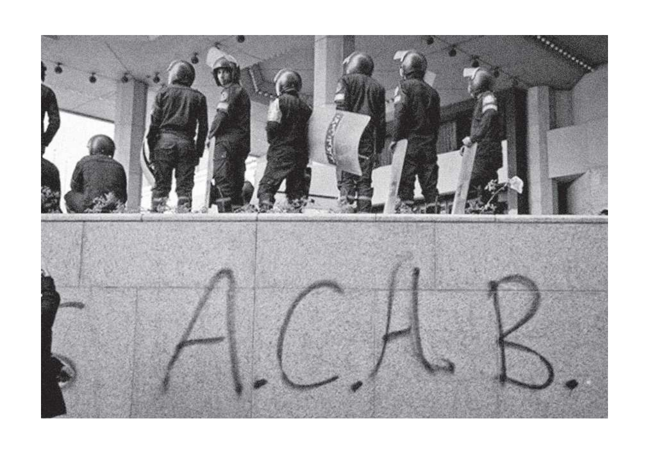
A nuestros amigos

Índice



A Billy, Guccio, Alexis y Jeremmy Hammond,
que así sea,

"No hay otro mundo. Hay simplemente
otra manera de vivir."
Jacques Mesrine


A.C.A.B.

Las insurrecciones, finalmente, han venido. A tal ritmo y en tantos países, desde 2008, que el edificio entero de este mundo parece, fragmento tras fragmento, desintegrarse. Hace diez años, predecir un levantamiento te exponía a las burlas de los sentados; hoy, los que anuncian el retorno al orden son los que pasan por bufones. Nada más firme, nada más seguro, se nos decía, que el Túnez de Ben Ali, la diligente Turquía de Erdogan, la Suecia socialdemócrata, la Siria baazista, el Quebec bajo tranquilizantes o el Brasil de la playa, de las *bolsa família* y las unidades pacificadoras de policía. Se ha visto la consecuencia. La estabilidad ha muerto. Ahora en política también se reflexiona dos veces antes de otorgar una triple A.

Una insurrección puede estallar en cualquier momento, por cualquier motivo, en cualquier país; y llevar a quién sabe dónde. Los dirigentes caminan entre abismos. Su propia sombra parece amenazarlos. *¡Que se vayan todos!* era un eslogan; se ha vuelto una sabiduría popular, bajo continuo de la época, murmullo que pasa de boca en boca para elevarse luego de manera vertical, como un hacha, cuando uno menos se lo espera. Los políticos más

astutos lo han convertido incluso en una promesa de campaña. No tienen otra elección. El hastío irremediable, la pura negatividad y el rechazo absoluto son las únicas fuerzas políticas discernibles del momento.

Las insurrecciones han venido, no así la revolución. Pocas veces como en estos últimos años se han visto, en un lapso de tiempo tan condensado, tantas sedes del poder oficial tomadas por asalto, desde Grecia hasta Islandia. Ocupar plazas en pleno corazón de las ciudades, plantar en ellas tiendas de campaña, alzar barricadas, comedores o viviendas improvisadas, y mantener asambleas, concernirá pronto al reflejo político más elemental, como ayer lo fue la huelga. Parece que la época haya incluso comenzado a secretar sus propios lugares comunes — empezando por ese *All Cops Are Bastards* (ACAB) que una extraña internacional deja ahora, con la embestida de cada revuelta, salpicado en los muros de las ciudades, tanto en El Cairo como en Estambul, tanto en Roma como en París o Río.

Pero por grandes que sean los desórdenes bajo el cielo, la revolución parece en todas partes estrangularse en el estadio del motín. En el mejor de los casos, un cambio de régimen satisface por un tiempo la necesidad de cambiar el mundo, para reconducir rápidamente a la misma insatisfacción. En el peor de los casos, la revolución sirve como estrado a esos mismos que, mientras hablan en su

nombre, no tienen otra preocupación que liquidarla. En lugares como Francia, la inexistencia de fuerzas revolucionarias con suficiente confianza en sí mismas abre el camino a aquellos cuya profesión consiste precisamente en fingir confianza en sí mismos, y proporcionarla como espectáculo: los fascistas. La impotencia agría.

Hasta este punto, bien hace falta admitirlo, nosotros, revolucionarios, hemos sido derrotados. No porque desde 2008 no hayamos alcanzado la revolución como objetivo, sino porque hemos sido despojados, continuamente, de la revolución *como proceso*. Cuando alguien fracasa, puede echarle la culpa al mundo entero, concebir todo tipo de explicaciones, incluso *científicas*, a partir de mil resentimientos, o puede interrogarse acerca de los puntos de apoyo de los que el enemigo dispone en nosotros mismos y que determinan el carácter no fortuito, sino recurrente, de nuestros fracasos. Quizá podríamos interrogarnos acerca de lo que queda, por ejemplo, *de izquierda* entre los revolucionarios, y que los condena no sólo a la derrota, sino a ser objeto de una detestación casi general. Un cierto modo de profesar una hegemonía moral, de cuyos medios carecen, es en ellos un defecto heredado de la izquierda. Así como esa insoportable pretensión a decretar la justa manera de vivir — la que es verdaderamente progresista, iluminada, correcta, deconstruida, sin mácula. Pretensión que llena de deseos de asesinar a

cualquiera que se encuentre de este modo arrojado sin razón del lado de los reaccionarios-conservadores-oscurantistas-limitados-patanes-superados. La rivalidad apasionada de los revolucionarios con la izquierda, lejos de liberarlos de ella, no hace más que retenerlos en su terreno. ¡Larguemos las amarras!

Desde *La insurrección que viene*, nos hemos dirigido a cualquier parte donde la época se incendiaba. Hemos leído, hemos luchado, hemos discutido con camaradas de todos los países y de todas las tendencias, hemos tropezado con ellos en los invisibles obstáculos del tiempo. Algunos de nosotros han muerto, otros han conocido la prisión. Nosotros hemos persistido. No hemos renunciado a atacar este mundo ni a construir otros. De nuestros viajes hemos vuelto con la certeza de que no vivimos unas revueltas erráticas, separadas, que se ignoran las unas a las otras y que todavía requerirían ser vinculadas entre sí. Esto es lo que, en su calculada gestión de las percepciones, la información en tiempo real pone en escena. Esto es la obra de la contrainsurrección, que empieza desde esta escala ínfima. Nosotros no somos contemporáneos de unas revueltas dispersas, sino de una única ola mundial de levantamientos que se comunican entre sí de manera imperceptible. De una sed universal de encontrarse que sólo la separación universal explica. De un odio general a la policía que indica el lúcido

rechazo a la atomización general que aquélla supervisa. En todas partes se lee la misma inquietud, el mismo pánico de fondo, a los cuales responden los mismos arrebatos de dignidad, y no de indignación. Lo que pasa en el mundo desde 2008 no constituye una serie incoherente de erupciones descabelladas que sobrevienen en espacios nacionales herméticos. Una sola secuencia histórica es lo que se desenvuelve en una estricta unidad de lugar y tiempo, desde Grecia hasta Chile. Y sólo un punto de vista *sensiblemente mundial* permite elucidar su significación. No podemos dejar exclusivamente a los *think tanks* del capital el pensamiento aplicado de esta secuencia.

Toda insurrección, por localizada que sea, proporciona una señal más allá de sí misma, contiene de entrada algo de mundial. En ella, nos elevamos juntos a la altura de la época. Pero la época es a su vez eso que encontramos en el fondo de nosotros mismos, cuando aceptamos descender hasta ahí, cuando nos sumergimos en lo que vivimos, vemos, sentimos y percibimos. En todo ello hay un método de conocimiento y una regla de acción; hay también aquello que explica la conexión subterránea entre la pura intensidad política del combate callejero y la presencia ante uno mismo sin maquillajes del solitario. Es en el fondo de cada situación y en el fondo de cada uno que hay que buscar la época. Es ahí en donde "nosotros" nos encontramos, en donde tienen lugar las amistades

verdaderas, dispersas en los cuatro puntos del globo, pero caminando juntas.

Los conspiracionistas son contrarrevolucionarios al menos en cuanto que reservan sólo a los poderosos el privilegio de conspirar. Si es bastante evidente que los poderosos conspiran para preservar y extender sus posiciones, no es menos cierto que *por todas partes se conspira* — en los vestíbulos de los edificios, en las máquinas de café, en la trastienda de los kebabs, en las ocupaciones, en los talleres, en los patios centrales, en las cenas, en los amores. Y todos estos vínculos, todas estas conversaciones, todas estas amistades, tejen por capilaridad, a escala mundial, un partido histórico en acción — "nuestro partido", como decía Marx. Sin duda hay, frente a la conspiración objetiva del orden de las cosas, una conspiración difusa a la que nosotros pertenecemos de hecho. Pero en su interior reina la mayor confusión. En todas partes nuestro partido se tropieza con su propia herencia ideológica; se engancha los pies en todo un armazón de tradiciones revolucionarias derrotadas y difuntas, pero que exigen respeto. Ahora bien, la inteligencia estratégica proviene del corazón y no del cerebro, y el error de la ideología es precisamente hacer de barrera entre el pensamiento y el corazón. En otros términos: nos hace falta forzar la puerta de ahí en donde estamos ya. El único partido por construir es el que ya está ahí. Nos hace falta desembarazarnos

de todo el fárrago mental que obstaculiza la clara captación de nuestra común situación, de nuestra “común terrestritud”, según la expresión de Gramsci. Nuestra herencia no viene precedida por ningún testamento.

Como todo eslogan publicitario, la consigna “Somos el 99%” debe su eficacia no a lo que dice, sino a lo que no dice. Lo que no dice es la identidad del 1% de poderosos. Lo que caracteriza al 1% no es que son ricos (hay más de 1% de ricos en los Estados Unidos), no es que son célebres (se hacen más bien discretos, y, además, ¿quién no tiene derecho, en nuestros días, a sus quince minutos de fama?). Lo que caracteriza al 1% es que están *organizados*. Se organizan incluso para organizar la vida de los demás. La verdad de este eslogan es bastante cruel, y es que el número aquí no marca nada: podemos ser 99% y estar perfectamente dominados. Por el contrario, los saqueos colectivos de Tottenham demuestran de manera suficiente que uno deja de ser pobre desde el momento en que comienza a organizarse. Existe una diferencia considerable entre una masa de pobres y una masa de pobres determinados a actuar juntos.

Organizarse jamás ha querido decir afiliarse a la misma organización. Organizarse es actuar según una percepción común, al nivel que sea. Ahora bien, lo que le hace falta a la situación no es la “cólera de la gente” o la escasez, no es la buena voluntad de los militantes ni la difusión de la conciencia crítica, ni

siquiera la multiplicación del gesto anárquico. Lo que nos hace falta es una percepción compartida de la situación. Sin esta argamasa, los gestos se borran sin huella en la nada, las vidas tienen la textura de los sueños y los levantamientos acaban en los libros escolares.

La profusión cotidiana de informaciones, para unos alarmantes y para otros simplemente escandalosas, modela nuestra aprehensión de un mundo globalmente ininteligible. Su aspecto caótico es la niebla de la guerra tras la cual ésta se hace inatacable. Es por su aspecto ingobernable que es *realmente* gobernable. Ahí está la artimaña. Adoptando la gestión de crisis como técnica de gobierno, el capital no ha sustituido simplemente el culto al progreso con el chantaje de la catástrofe, sino que ha querido reservarse la inteligencia estratégica del presente, la visión general de las operaciones en curso. Esto es lo que importa disputarle. De lo que se trata, en materia de estrategia, es de volver a darnos dos golpes de ventaja sobre la gobernanza global. No hay "crisis" alguna de la que haría falta salir, hay una guerra que nos es crucial ganar.

Una inteligencia compartida de la situación no puede nacer de un solo texto, sino de un debate internacional. Y para que un debate tenga lugar hace falta aportar elementos. He aquí pues uno de ellos. Hemos sometido la tradición y las posiciones

revolucionarias a la piedra de toque de la coyuntura histórica y hemos buscado cortar los mil hilos ideales que retienen en el suelo al Gulliver de la revolución. Hemos buscado a tientas qué pasajes, qué gestos y qué pensamientos podrían permitir extraerse del *impasse* del presente. No hay movimiento revolucionario sin un lenguaje capaz de decir al mismo tiempo la condición que nos es hecha y lo posible que la agrieta. Lo que sigue es una contribución a su elaboración. Con dicho fin, este texto aparece simultáneamente en ocho idiomas y sobre cuatro continentes. Si estamos por todas partes, si somos legiones, nos hace falta en lo que viene organizarnos, mundialmente.



Atenas, diciembre de 2008

Merry crisis and happy new fear

1. *Que la crisis es un modo de gobierno.* **2.** *Que la verdadera catástrofe es existencial y metafísica.* **3.** *Que el apocalipsis decepciona.*

1. Nosotros, revolucionarios, somos los grandes cornudos de la historia moderna. Y uno siempre es, de una u otra manera, cómplice de que le pongan los cuernos. El hecho es doloroso, y por lo tanto generalmente denegado. Hemos tenido una fe ciega en la *crisis,* una fe tan ciega y tan vieja que no nos ha permitido darnos cuenta de cómo fue que el orden neoliberal la convertía en la pieza maestra de su arsenal. Marx escribía después de 1848: "Una nueva revolución sólo es posible como consecuencia de una nueva crisis. Pero la primera es tan segura como la segunda." Y pasó efectivamente el resto de sus días profetizando, al menor espasmo de la economía mundial, la gran crisis final del capital, que terminó esperando en vano. Siguen existiendo marxistas para vendernos la crisis presente como "The Big One", para animarnos a que sigamos esperando su curiosa especie de Juicio Final.

"Si quieres imponer un cambio —aconsejaba Milton Friedman a sus *Chicago Boys*— desata una

crisis." El capital, lejos de acobardarse ante las crisis, se ensaña ahora en producirlas experimentalmente. Tal como es desatada una avalancha para reservarse la elección de su hora y el dominio de su amplitud. Tal como es quemada parte de una llanura para asegurarse de que el incendio que la amenaza acabe muriendo ahí, a falta de combustible. "Dónde y cuándo" es una cuestión de oportunidad o de necesidad táctica. Es sabido por todos que en 2010 el director de la Elstat, el instituto griego de estadística, poco después de ser nombrado se puso a falsificar sin descanso las cuentas de la deuda del país para agravarlas con el propósito de justificar la intervención de la Troika. Es pues un hecho que la "crisis de deudas soberanas" fue disparada por un hombre que era por entonces un agente oficialmente remunerado por el FMI, institución que supuestamente "ayuda" a los países a salir de las crisis. Se trataba aquí de experimentar a gran escala, en un país europeo, el proyecto neoliberal de completa remodelación de una sociedad, los efectos de una buena política de "ajustes estructurales".

Con su connotación médica, la crisis fue durante toda la modernidad esa cosa natural que ocurría de manera inesperada o cíclica, fijando el plazo para tomar una decisión, una decisión que pondría término a la inseguridad general de la situación crítica. El final era feliz o desafortunado, según la idoneidad de la medicación aplicada. El momento

crítico era también el momento *de la* crítica: el breve intervalo en el que quedaba abierto el debate acerca de los síntomas y la medicación. Actualmente ya no hay nada de esto. El remedio ya no está ahí para poner fin a la crisis. Por el contrario, la crisis es desencadenada con vistas a introducir el remedio. Ahora se habla de "crisis" a propósito de aquello que se tiene la intención reestructurar, así como se designan como "terroristas" a aquellos que uno se prepara a golpear. De este modo, la "crisis de las *banlieues*" en Francia durante 2005 anunció así la mayor ofensiva urbanística de los últimos treinta años contra las susodichas "*banlieues*", ofensiva directamente orquestada por el ministerio del Interior.

El discurso de la crisis es, entre los neoliberales, un doble discurso — ellos prefieren hablar, entre sí mismos, de "doble verdad". Por un lado, la crisis es el momento vivificante de la "destrucción creadora", creadora de oportunidades, de innovación, de empresarios de entre los cuales sólo los mejores, los más motivados, los más competitivos, sobrevivirán. "Éste puede ser en el fondo el mensaje del capitalismo: la 'destrucción creadora', el rechazo de tecnologías obsoletas y los viejos modos de producción en favor de los nuevos son la única manera de elevar los niveles de vida [...] El capitalismo crea un conflicto en cada uno de nosotros. Somos alternativamente el agresivo empresario y el teleadicto de sofá que, en lo más

profundo de sí mismo, prefiere una economía menos competitiva y estresante, en la cual todo el mundo ganaría lo mismo", escribe Alan Greenspan, director de la Reserva Federal estadounidense de 1987 a 2006. Por otro lado, el discurso de la crisis interviene como método político de gestión de poblaciones. La reestructuración permanente de todo, tanto de los organigramas como de la asistencia social, tanto de las empresas como de los barrios, es la única manera de organizar, a través de un desquiciamiento constante de las condiciones de existencia, la inexistencia del partido adverso. La retórica del cambio sirve para desmantelar toda costumbre, para destrozar todos los vínculos, para desconcertar toda certeza, para disuadir toda solidaridad, para mantener una inseguridad existencial crónica. Corresponde a una estrategia que se formula en estos términos: "Prevenir mediante la crisis permanente toda crisis efectiva." Esto es similar, a escala de lo cotidiano, a la práctica contrainsurreccional bien conocida del "desestabilizar para estabilizar", que consiste, en lo que respecta a las autoridades, en suscitar voluntariamente el caos a fin de hacer del orden algo más deseable que la revolución. Del *micromanagement* a la gestión de países enteros, mantener a la población en una suerte de estado de shock permanente asegura la estupefacción, la negligencia a partir de la cual se hace de cada uno y

de todos casi cualquier cosa que se desee. La depresión de masas que abate actualmente a los griegos es el producto *deseado* por la política de la Troika, y no su efecto colateral.

Es por no haber comprendido que la "crisis" no era un hecho económico, sino una técnica *política* de gobierno, que algunos han caído en el ridículo cuando proclaman precipitadamente la "muerte del neoliberalismo" con la explosión de la estafa de las *subprimes*. No vivimos una crisis del capitalismo, sino al contrario el triunfo del capitalismo de crisis. "La crisis" significa: el gobierno crece. Ella se ha vuelto la *ultima ratio* de cuanto reina. La modernidad lo media todo en comparación con el atraso pasado, del cual pretendía extraernos; ahora todas las cosas se miden en comparación con su inminente colapso. Cuando se divide a la mitad la paga de los funcionarios griegos, se alega que bien podríamos dejar de pagarles del todo. Cada vez que se alarga el período de cotización de los asalariados franceses, se hace con el pretexto de "salvar el sistema de pensiones". La crisis presente, permanente y omnilateral, ya no es la crisis clásica, el momento decisivo. Es, por el contrario, fin sin fin, apocalipsis de larga duración, suspensión indefinida, aplazamiento eficaz del derrumbamiento efectivo, y, por esto, estado de excepción permanente. La crisis actual ya no promete nada; al contrario, tiende a liberar a quien gobierna de toda

restricción respecto a los medios que son desplegados.

2. Las épocas son orgullosas. Cada una pretende ser única. El orgullo de la nuestra es el haber realizado la colisión histórica de una crisis ecológica planetaria, una crisis política generalizada de las democracias y una inexorable crisis energética, todo ello coronado por una crisis económica mundial rampante, aunque "sin equivalentes desde hace un siglo". Y esto halaga, esto agudiza, nuestro deleite de vivir una época como ninguna otra. Basta con abrir los periódicos de los años 1970, con leer el informe del Club de Roma sobre los *Límites del crecimiento* de 1972, el artículo del cibernético Gregory Bateson sobre "Las raíces de la crisis ecológica" de marzo de 1970, o bien *La crisis de la democracia* publicada en 1975 por la Comisión Trilateral, para constatar que, al menos desde los comienzos de los años 1970, vivimos bajo la sombra del astro oscuro de la crisis integral. Un texto de 1972 como *Apocalipsis y revolución* de Giorgio Cesarano lo analizaba ya con lucidez. Así pues, si el séptimo sello fue levantado en un momento preciso, esto no data del día de ayer.

A finales de 2012, el oficialísimo Center for Disease Control estadounidense difundía, para variar, una historieta gráfica. Su título: *Preparedness 101: Zombie apocalypse.* La idea aquí era simple: la

población debe estar lista para toda eventualidad, una catástrofe nuclear o natural, una avería generalizada del sistema o una insurrección. El documento concluía así: "Si usted está preparado para un apocalipsis zombi, está preparado para cualquier situación de emergencia." La figura del zombi proviene de la cultura vudú haitiana. En el cine estadounidense, las masas de zombis sublevados sirven crónicamente como alegoría de la amenaza de una insurrección generalizada del proletariado negro. Es pues sin duda para *eso* para lo que hay que estar *preparado*. Ahora que ya no existe una amenaza soviética que esgrimir para asegurar la cohesión psicótica de los ciudadanos, todo es bueno para hacer que la población esté preparada para defenderse, es decir, *para defender el sistema*. Mantener un espanto sin fin para prevenir un fin espantoso.

Toda la falsa consciencia occidental se encuentra resumida en ese *comic* oficial. Es evidente que los verdaderos muertos vivientes son los pequeñoburgueses de los *suburbs* estadounidenses. Es evidente que la mera preocupación por sobrevivir, la angustia económica por carecer de todo o el sentimiento de una forma de vida propiamente insoportable no es lo que vendrá después de la catástrofe, sino aquello que anima ya el desesperado *struggle for life* de cada individuo bajo un régimen neoliberal. La vida menoscaba no es aquello que nos amenaza, sino aquello que ya está

ahí, cotidianamente. Todos lo ven, todos lo saben, todos lo sienten. Los *Walking Dead* son los *salary men*. Si esta época enloquece por unas escenificaciones apocalípticas, que ocupan buena parte de la producción cinematográfica, esto no es solamente por el goce estético que este género de distracción autoriza. Por lo demás, el Apocalipsis de Juan cuenta ya con todo lo que tiene cualquier fantasmagoría hollywoodense, con sus ataques aéreos de ángeles desbocados, sus inenarrables diluvios, sus espectaculares plagas. Nada salvo la destrucción universal, la muerte de todo, puede procurar al empleado urbanizado el remoto sentimiento de estar con vida, él que es de entre todos el *menos vivo*. "¡Que ya se acabe!" y "¡ojalá que dure!" son los dos suspiros que arroja alternativamente un mismo desamparo civilizado. Un viejo gusto calvinista por la mortificación se entremezcla con esto: la vida es un aplazamiento, nunca una plenitud. No se ha hablado en vano de "nihilismo europeo". Se trata, además, de un artículo que ha sido tan bien exportado que el mundo ya se encuentra saturado de él. De hecho, más que "globalización neoliberal", hemos primeramente tenido la *mundialización del nihilismo*.

En 2007 escribimos que "lo que nos hace frente no es la crisis de una sociedad, sino la extinción de una civilización". En aquel momento, este género

de declaraciones te hacía pasar por un iluminado. Pero "la crisis" ha pasado por ahí. Incluso ATTAC se atreve a hablar de una "crisis de civilización" — y con eso está todo dicho. Más interesante es lo que escribía, en otoño de 2013 en el *New York Times,* un veterano estadounidense de la guerra de Irak que se volvió asesor en "estrategia": "Hoy, cuando miro en el futuro, veo el mar asolando el sur de Manhattan. Veo motines por el hambre, huracanes y refugiados climáticos. Veo a los soldados del 82^{avo} regimiento disparando a saqueadores. Veo averías eléctricas generales, puertos devastados, los desechos de Fukushima y epidemias. Veo Bagdad. Veo las Rockaways sumergidas. Veo un mundo extraño y precario. [...] El problema que plantea el cambio climático no es el de saber cómo es que el departamento de Defensa va a prepararse para las guerras por los recursos, o cómo tendríamos que levantar diques para proteger Alphabet City, o cuándo evacuaremos Hoboken. Y el problema no se resolverá con la compra de un coche híbrido, la firma de tratados o apagando el aire acondicionado. El mayor problema es filosófico, se trata de comprender que nuestra civilización está *muerta ya*." Tras la Primera Guerra Mundial, la civilización sólo se seguía haciendo llamar "mortal"; y lo era innegablemente, en todos los sentidos del término.

En realidad, hace ya un siglo que el diagnóstico clínico del fin de la civilización occidental fue establecido, y ratificado por los acontecimientos.

Disertar en esa dirección sólo ha sido desde entonces una manera de distraerse del asunto. Pero es principalmente una manera de distraerse de la catástrofe *que está ahí*, y desde hace largo tiempo, de la catástrofe *que somos nosotros*, de la catástrofe *que es* Occidente. Esta catástrofe es en primer lugar existencial, afectiva, metafísica. Reside en la increíble extrañeza ante el mundo por parte del hombre occidental, la misma que exige, por ejemplo, que el hombre se vuelva amo y poseedor de la naturaleza — no se busca dominar sino aquello que se teme. No es por casualidad que éste haya puesto tantas *barreras* entre él y el mundo. Al sustraerse de lo existente, el hombre occidental lo ha convertido en esta extensión desolada, esta nada sombría, hostil, mecánica y absurda que debe trastornar sin cesar por medio de su *trabajo*, por medio de un activismo canceroso, por medio de una histérica agitación de superficie. Arrojado sin tregua de la euforia al estupor y del estupor a la euforia, intenta remediar su ausencia en el mundo con toda una acumulación de especializaciones, de prótesis, de relaciones, con todo un montón de chatarra tecnológica al fin y al cabo decepcionante. De manera cada vez más visible, él es ese *existencialista superequipado* que no para hasta que lo ha ingeniado y recreado todo, al ser incapaz de padecer una realidad que, por todas partes, lo supera. "Para un hombre —admitía sin ambages el imbécil de

Camus— comprender el mundo consiste en reducirlo a lo humano, en marcarlo con su sello." El hombre occidental intenta vanamente reencantar su divorcio con la existencia, consigo mismo, con "los otros" —¡vaya infierno!—, denominándolo su "libertad", cuando esto no es sino a costa de fiestas deprimentes, de distracciones débiles o por medio del empleo masivo de drogas. La vida está efectivamente, afectivamente, ausente para él, pues la vida le repugna; en el fondo, le da *nauseas.* Es de todo aquello que lo real contiene de inestable, de irreductible, de palpable, de corporal, de pesado, de calor y de fatiga, de lo que ha conseguido protegerse arrojándolo al plano ideal, visual, distante, digitalizado, sin fricción ni lágrimas, sin muerte ni olor, del Internet.

La mentira de toda la apocalíptica occidental consiste en arrojar al mundo el duelo que nosotros no podemos rendirle. No es el mundo el que está perdido, somos *nosotros* los que hemos perdido el mundo y lo perdemos incesantemente; no es él el que *pronto* se acabará, somos *nosotros* los que *estamos acabados*, amputados, atrincherados, somos *nosotros* los que rechazamos de manera alucinatoria el contacto vital con lo real. La crisis no es económica, ecológica o política, *la crisis es primeramente de la presencia*. Tanto es así que el *must* de la mercancía —típicamente el iPhone y la Hummer— consiste en un sofisticado equipamiento de la ausencia. Por un lado, el iPhone concentra en

un solo objeto todos los accesos posibles al mundo y a los demás; es la lámpara y la cámara fotográfica, el nivel de albañil y el estudio de grabación del músico, la tele y la brújula, el guía turístico y los medios para comunicarse; por el otro, es la prótesis que barre con cualquier disponibilidad a lo que está ahí y que me fija en un régimen de semipresencia constante, cómoda, que retiene en sí misma y en todo momento una parte de mi estar-ahí. Recientemente incluso fue lanzada una aplicación para smartphone que supuestamente remedia el hecho de que "nuestra conexión 24/7 al mundo digital nos desconecta del mundo real a nuestro alrededor". Se llama alegremente *GPS for the Soul.* En cuanto a la Hummer, se trata de la posibilidad de transportar mi burbuja autista, mi impermeabilidad a todo, incluso a los rincones más inaccesibles de "la naturaleza"; y de volver *intacto* de ellos. El hecho de que Google anuncie la "lucha contra la muerte" como el nuevo horizonte industrial, dice bastante de cuánto se equivoca uno *acerca de qué es la vida.*

A un paso de su demencia, el Hombre incluso se ha proclamado una "fuerza geológica"; ha llegado hasta a darle el nombre de su especie a una fase de la vida del planeta: ha comenzado a hablar de "antropoceno". Una última vez, se atribuye el rol principal incluso acusándose de haberlo destrozado todo —los mares, los cielos, los suelos y los subsuelos—, incluso golpeándose el pecho por la

extinción sin precedentes de las especies vegetales y animales. Pero lo más destacable es que, produciéndose el desastre por su propia relación desastrosa con el mundo, él se relaciona siempre con el desastre de la misma desastrosa manera. *Calcula* la velocidad a la que desaparecen las masas de hielo flotante. *Mide* la exterminación de las formas de vida no humanas. No habla del cambio climático desde su experiencia sensible: tal pájaro que ya no vuelve en el mismo período del año, tal insecto cuyas estridulaciones ya no se escuchan, tal planta que ya no florece al mismo tiempo que tal otra. Habla de todo esto con cifras, promedios, científicamente. Piensa que ha dicho algo crucial al haber establecido que la temperatura va a elevarse tantos grados y que las precipitaciones van a disminuir tantos milímetros. Habla incluso de "biodiversidad". Observa la rarefacción de la vida terrestre *desde el espacio*. Lleno de orgullo, pretende ahora, paternalmente, "proteger el medio ambiente", que no le ha pedido tanto. Hay muchos motivos para creer que aquí reside su última huida hacia adelante.

El desastre objetivo nos sirve en primer lugar para ocultar otra devastación, aún más evidente y masiva. El agotamiento de los recursos naturales está probablemente bastante menos avanzado que el agotamiento de los recursos subjetivos, de los recursos vitales, que afecta a nuestros contemporáneos. Si tanto se complacen detallando

la devastación del medio ambiente, es también para velar la aterradora ruina de las interioridades. Cada derrame de petróleo, cada llanura estéril y cada extinción de una especie es una imagen de nuestras almas harapientas, un reflejo de nuestra ausencia en el mundo, de nuestra íntima impotencia para habitarlo. Fukushima ofrece el espectáculo de este perfecto fracaso del hombre y de su dominio que no engendra más que ruinas — y esas llanuras japonesas intactas en apariencia, pero donde nadie podrá vivir por decenas de años. Una descomposición interminable que acaba haciendo inhabitable el mundo: Occidente terminará por pedir prestado su modo de existencia a aquello que más teme — el desecho radioactivo.

Cuando se le pregunta a la izquierda de la izquierda en qué consistiría la revolución, se apresura a responder: "Poner lo humano en el centro". De lo que no se da cuenta, esa izquierda, es de en qué medida el mundo está cansado de la humanidad, de en qué medida nosotros estamos cansados de la humanidad — esa especie que se ha creído la joya de la creación, que se ha estimado con total derecho a devastarlo todo, puesto que todo le correspondía. "Poner lo humano en el centro" fue el proyecto occidental. Ya sabemos a dónde ha llevado. Ha llegado el momento de abandonar el barco, de traicionar a la especie. No existe ninguna gran familia humana que existiría de manera separada de

cada uno de los mundos, de cada uno de los universos familiares, de cada una de las formas de vida que siembran la tierra. No existe ninguna humanidad, sólo existen terrestres y sus enemigos — los occidentales, sea cual sea su color de piel. Nosotros, revolucionarios, con nuestro humanismo atávico, haríamos bien en fijarnos en los levantamientos ininterrumpidos de los pueblos indígenas de América Central y América del Sur durante estos últimos veinte años. Su consigna podría ser: "Poner la tierra en el centro". Se trata de una declaración de guerra *al Hombre.* Declararle la guerra: ésa podría ser una buena manera de hacerle volver sobre tierra, si no se hiciera el sordo, como siempre.

3. El 21 de diciembre de 2012, no menos de trescientos periodistas provenientes de dieciocho países invadieron el pequeño pueblo de Bugarach, en el Aude. Ningún calendario maya conocido hasta la fecha había jamás anunciado para esa fecha el final de los tiempos. El rumor de que ese pueblo mantendría la menor relación con esa inexistente profecía formaba parte de una notoria farsa. No obstante, las televisiones del mundo entero despacharon hacia allí varias armadas de reporteros. Tenían curiosidad por ver si en ese lugar había, *verdaderamente,* gente que creyera en el fin del mundo, nosotros que ni logramos creer en él, que tenemos la mayor dificultad para creer en nuestros

propios amores. Ese día en Bugarach no había nadie, nadie salvo un gran número oficiantes del espectáculo. Los periodistas se reunieron para hacer un reportaje sobre ellos mismos, de su espera sin objeto, de su aburrimiento y del hecho de que nada sucedía. Sorprendidos por su propia trampa, dejaban ver el rostro del verdadero fin del mundo: los periodistas, la espera, la huelga de los acontecimientos.

No se puede subestimar el frenesí del apocalipsis, la sed de Armagedón de la cual está atravesada la época. La pornografía existencial que le pertenece es la de ver ciertos documentales de anticipación que muestran, en imágenes generadas por computadora, las nubes de langostas que vendrán a lanzarse sobre los viñedos de Burdeos en 2075 y las hordas de "migrantes climáticos" que tomarán por asalto las costas del sur de Europa — las mismas que Frontex ya se hace cargo de diezmar. Nada es más viejo que el fin del mundo. La pasión apocalíptica no ha dejado de tener, desde tiempos muy remotos, el favor de los impotentes. La novedad está en que vivimos una época donde la apocalíptica ha sido integralmente absorbida por el capital, y puesta a su servicio. El horizonte de la catástrofe es aquello a partir de lo cual somos gobernados actualmente. Ahora bien, si hay una cosa condenada a permanecer incumplida, ésa es la profecía apocalíptica, ya sea económica, climática, terrorista

o nuclear. Ésta sólo es enunciada para exigir los medios que son capaces de conjurarla, es decir, en la mayoría de los casos, la necesidad de gobierno. Ninguna organización, ni política ni religiosa, jamás se ha reconocido derrotada porque los hechos desmintieran sus profecías. Pues la meta de la profecía nunca es tener razón sobre el futuro, sino *operar sobre el presente*: imponer aquí y ahora la espera, la pasividad, la sumisión.

No sólo no hay otra catástrofe por venir que la que ya está ahí, sino que es patente que la mayoría de los desastres efectivos le ofrecen una salida a nuestro desastre cotidiano. Numerosos ejemplos dan testimonio del alivio que brinda la catástrofe real al apocalipsis existencial, desde el terremoto que golpeó a San Francisco en 1906 hasta el huracán que devastó una parte de Nueva York en 2012. Usualmente se presume que las relaciones entre las personas, en situación de emergencia, ponen de manifiesto su profunda y eterna bestialidad. En todo terremoto devastador, en todo crac económico o en todo "ataque terrorista", se *desea* ver confirmada la vieja quimera del estado de naturaleza y su cortejo de exacciones incontrolables. Se quisiera que, en el momento en que ceden los finos diques de la civilización, floreciera el "fondo villano del hombre" que obsesionaba a Pascal, las malas pasiones, la "naturaleza humana", envidiosa, brutal, ciega y odiosa que, desde Tucídides al menos, sirve como argumento a los defensores del

poder — fantasma desdichadamente desmentido por la mayoría de los desastres históricamente conocidos.

El borramiento de la civilización, por lo general, no toma la forma de una guerra caótica de todos contra todos. Ese discurso hostil sólo sirve, en situaciones de catástrofe severa, para justificar la prioridad acordada de la defensa de la propiedad contra el saqueo, mediante la policía, el ejército o, a falta de algo mejor, mediante milicias de *vigilantes* formadas para la ocasión. También puede servir para cubrir las malversaciones de las propias autoridades, como las de la Protección Civil italiana después del terremoto de L'Aquila. Por el contrario, la descomposición de este mundo, asumida como tal, abre el camino a otras maneras de vivir, incluso en plena "situación de emergencia". Fue así como en 1985 los habitantes de México, en medio de los escombros de su ciudad golpeada por un devastador terremoto, reinventaron con un solo gesto el carnaval revolucionario y la figura del superhéroe al servicio del pueblo — bajo la figura de un luchador legendario: Súper Barrio. Como consecuencia de una eufórica toma de posesión de su existencia urbana en lo que ésta tiene de más cotidiano, asimilaron el derrumbamiento de los inmuebles al derrumbamiento del sistema político, liberaron la vida de la ciudad tanto como fuera posible de la influencia del gobierno, reconstruyeron sus

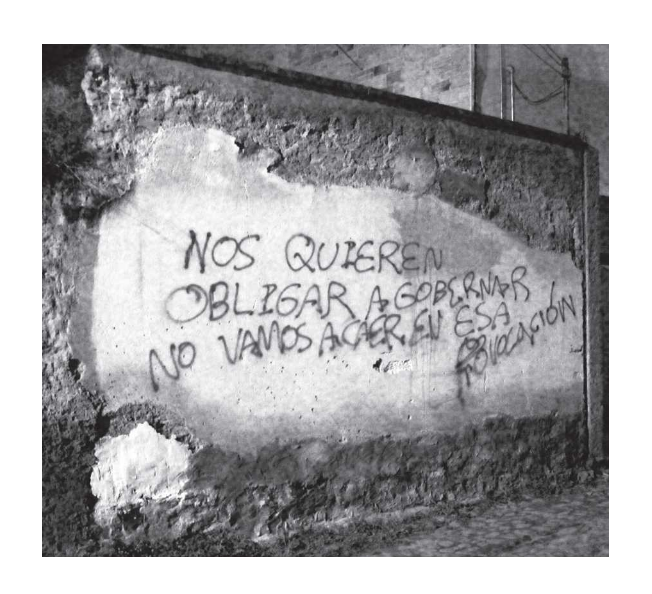
viviendas destruidas. Un entusiasta de Halifax no decía algo distinto cuando declaraba después del huracán de 2003: “Todo el mundo se levantó una mañana y todo era diferente. Ya no había electricidad y todas las tiendas estaban cerradas. Nadie tenía acceso a los medios de comunicación. Debido a esto todo el mundo se encontró en las calles para hablar e intercambiar testimonios. No fue realmente una fiesta callejera, pero todo el mundo estaba afuera al mismo tiempo; con alegría, en cierto sentido, de ver a toda esa gente que entonces no conocíamos.” Lo mismo ocurrió con las comunidades minoritarias formadas espontáneamente en Nueva Orleans en los días que siguieron al Katrina como respuesta al desprecio de los poderes públicos y a la paranoia de las agencias de seguridad, y que se organizaron cotidianamente para alimentarse, sanarse, vestirse, e incluso para saquear algunas tiendas.

Así pues, repensar una idea de la revolución capaz de abrir una brecha en el curso del desastre, consiste, para empezar, en purgarla de todo aquello que ha contenido, hasta ahora, de apocalíptica. Consiste en ver que la escatología marxista no difiere *más que en estos términos* de la aspiración imperial fundadora de los Estados Unidos de América — la misma que seguimos encontrando impresa en cada billete de un dólar: “Annuit cœptis. Novus ordo seclorum.” Socialistas, liberales, sansimonianos, rusos y estadounidenses de la

Guerra Fría, todos han expresado siempre la misma aspiración neurasténica al establecimiento de una era de paz y de abundancia estéril donde ya no habría nada que temer, donde las contradicciones serían al fin resueltas, y lo negativo reabsorbido. Establecer mediante la ciencia y la industria una sociedad próspera, íntegramente automatizada y finalmente apaciguada. Algo así como un paraíso terrestre organizado sobre el modelo de un hospital psiquiátrico o del sanatorio. Un ideal que sólo puede venir de seres profundamente enfermos que ni siquiera aspiran ya a curarse. "Heaven is a place where nothing ever happens", dice la canción.

Toda la originalidad y todo el escándalo del marxismo radicó en pretender que para acceder al *millenium* era necesario pasar por el apocalipsis económico, cuando los demás lo juzgaban superfluo. No alcanzaremos ni el *millenium* ni el apocalipsis. Jamás habrá paz sobre esta tierra. Abandonar la idea de paz es la única paz verdadera. Frente a la catástrofe occidental, la izquierda adopta generalmente la posición del lamento, de la denuncia y, por lo tanto, de la impotencia, que la hace odiosa a los propios ojos de aquellos a los que pretende defender. El estado de excepción en el que vivimos no es algo a denunciar, es algo a volver contra el poder mismo. Henos aquí aliviados, a nuestra vez, de todo miramiento por la ley — en proporción a la impunidad que nos arrogamos y a la

relación de fuerza que creamos. Tenemos el campo absolutamente libre para cualquier decisión o treta, por poco que respondan a una fina inteligencia de la situación. Para nosotros ya sólo hay un campo de batalla histórico y las fuerzas que se mueven en él. Nuestro margen de acción es infinito. La vida histórica nos tiende los brazos. Existen innumerables razones para abnegarse a ella, pero todas atañen a la neurosis. Confrontado al apocalipsis en una reciente película de zombis, un viejo funcionario de las Naciones Unidas llega a esta lúcida conclusión: "It's not the end, not even close. If you can fight, fight. Help each other. The war has just begun." — "No es el fin, ni de lejos. Si puedes luchar, lucha. Ayúdense unos a otros. La guerra apenas ha comenzado."


NOS QUIEREN
OBLIGAR A GOBERNAR
NO VAMOS A CAER EN ESA
PROVOCACIÓN

Oaxaca, 2006

Nos quieren obligar a gobernar, no vamos a caer en esa provocación

1. *Fisionomía de las insurrecciones contemporáneas.* **2.** *Que no existe ninguna insurrección democrática.* **3.** *Que la democracia no es más que el gobierno* en estado puro. **4.** *Teoría de la destitución.*

1. Un hombre muere. Fue asesinado por la policía, directamente, indirectamente. Es un anónimo, un desempleado, un "dealer" de esto, de aquello, un estudiante, en Londres, Sidi Bouzid, Atenas o Clichy-sous-Bois. Se dice que es un "joven", que tenía 16 ó 30 años. Se dice que es un joven porque no es socialmente nada, y puesto que uno está a punto de volverse alguien al momento de volverse adulto, los jóvenes son justamente los que siguen sin ser nada.

Un hombre muere, un país se subleva. Lo primero no es causa de lo segundo, sólo el detonador. Alexandros Grigorópulos, Mark Duggan, Mohamed Bouazizi, Massinissa Guermah — el nombre del muerto se vuelve, en esos días, en esas semanas, el nombre propio del anonimato

general, de la común desposesión. Y la insurrección es primeramente la obra de quienes no son nada, de quienes vagabundean en los cafés, en las calles, en la vida, en la facultad, en Internet. Hace que se agregue cualquier elemento fluctuante, plebeyo y después pequeñoburgués, que secrete en exceso la ininterrumpida desagregación de lo social. Todo cuanto era considerado como marginal, dejado atrás o sin porvenir, regresa al centro. En Sidi Bouzid, en Kasserine, en Thala, fueron los "locos", los "perdidos", los "buenos para nada", los "freaks" quienes esparcieron primero la noticia de la desafortunada muerte de su compañero. Se montaron en las sillas, en las mesas, en los monumentos, de todos los lugares públicos, de toda la ciudad. Con sus arengas, hicieron que se sublevara todo lo que estaba dispuesto a escucharlos. Justo detrás de ellos, fueron los estudiantes quienes entraron en acción, los mismos que no aguardan ninguna esperanza de algún tipo de carrera.

El levantamiento dura algunos días o algunos meses, conduce a la caída del régimen o a la ruina de todas las ilusiones de paz social. El levantamiento mismo es anónimo: ningún líder, ninguna organización, ninguna reivindicación, ningún programa. Las consignas, cuando las hay, parecen agotarse en la negación del orden existente, y suelen ser abruptas: "¡Lárguense!", "¡El pueblo quiere la caída del sistema!", "¡Nos importa un carajo!",

“Tayyip, winter is coming”. En la televisión, en la radio, los responsables martillean con su retórica de siempre: son sólo bandas de çapulcu, de rompevidrios o vándalos, terroristas salidos de ninguna parte, sin duda pagados por el extranjero. Lo que se subleva no tiene a nadie que colocar en el trono como reemplazo, aparte, tal vez, de un signo de interrogación. No son ni los excluidos, ni la clase obrera, ni la pequeña burguesía, ni las multitudes quienes se sublevan. Nada que tenga bastante homogeneidad como para admitir a un representante. No hay ningún nuevo sujeto revolucionario cuya emergencia habría escapado, hasta entonces, a los observadores. Si se dice entonces que “el pueblo” está en la calle, no es un pueblo que habría previamente existido, al contrario, es el que previamente *faltaba*. No es “el pueblo” quien produce el levantamiento, es el levantamiento quien produce su pueblo, al suscitar la experiencia y la inteligencia comunes, el tejido humano y el lenguaje de la vida real que habían desaparecido. Las revoluciones del pasado prometían una vida nueva, las insurrecciones contemporáneas liberan sus llaves. Las barras de ultras de El Cairo no eran grupos revolucionarios antes de la “revolución”, sólo eran bandas capaces de organizarse para enfrentarse con la policía; es por haber ocupado un rol tan eminente durante la “revolución” que se encontraron forzados a

plantearse, durante la situación, las preguntas habitualmente reservadas a los “revolucionarios”.

En esto reside el *acontecimiento*: no en el fenómeno mediático que se ha forjado para vampirizar la revuelta por medio de su celebración externa, sino en los encuentros que se han producido efectivamente en ella. Esto es lo que resulta bastante menos espectacular que “el movimiento” o “la revolución”, pero más decisivo. Nadie sabría decir lo que puede un encuentro.

Es así como las insurrecciones se prolongan, molecularmente, imperceptiblemente, en la vida de los barrios, de los colectivos, de las okupas, de los “centros sociales”, de los seres singulares, en Brasil al igual que en España, en Chile al igual que en Grecia. No porque pongan en marcha un programa político, sino porque ponen en movimiento unos devenires-revolucionarios. Porque lo que fue vivido en ellas brilla con un resplandor tal que quienes hicieron su experiencia tienen que serle fieles, sin separarse, construyendo eso mismo que, a partir de ahí, *le hace falta a su vida de antes*. Si el movimiento español de ocupación de plazas, tras haber desaparecido de la pantalla-radar mediática, no se hubiera proseguido con todo un proceso de puestas en común y de autoorganización en los barrios de Barcelona y de otras partes, la tentativa de destrucción de la okupación de Can Vies en junio de 2014 no habría sido un fracaso tras tres días de

motines por parte de todo el barrio de Sants, y no se habría visto a toda una ciudad participar con un solo movimiento en la reconstrucción del lugar atacado. Simplemente habrían sido unos cuantos okupas protestando en la indiferencia contra una enésima expulsión. Lo que se construye aquí no es ni la "nueva sociedad" en su estadio embrionario ni la organización que derrocará finalmente el poder para constituir uno nuevo, es la potencia colectiva que, mediante su consistencia y su inteligencia, condena el poder a la impotencia, desbaratando una por una todas sus maniobras.

Por lo general, los revolucionarios suelen ser esos mismos a los que las revoluciones tomaron por completa sorpresa. Pero en las insurrecciones contemporáneas se da algo que los desconcierta de una manera particular: ellas no parten ya de ideologías políticas, sino de *verdades éticas*. Éstas son dos palabras cuyo acercamiento suena a cualquier mente moderna como un oxímoron. Establecer lo que es verdadero corresponde al papel de la ciencia, ¿no es así?, la cual no tiene nada que ver con nuestras normas morales y demás valores contingentes. Para el moderno está el Mundo de un lado, él del otro, y el lenguaje para cruzar de uno a otro lado del precipicio. Una verdad, se nos ha enseñado, es un puente sólido que se encuentra encima del abismo, un enunciado que describe adecuadamente el Mundo. Nosotros hemos olvidado oportunamente el lento aprendizaje en el

que adquirimos, con el lenguaje, toda una relación con el mundo. El lenguaje, lejos de servir para *describir* el mundo, nos ayuda más bien a *construir* uno. Las verdades éticas no son así verdades *sobre* el Mundo, sino las verdades a partir de las cuales nos mantenemos en él. Son verdades, afirmaciones, enunciadas o silenciosas, que se experimentan pero no se demuestran. La mirada taciturna clavada en los ojos del pequeño dirigente, con sus puños apretados, y que lo examina por un largo minuto, es una de ellas, y lo mismo sucede con el estruendoso "uno siempre tiene derecho a rebelarse". Son verdades que nos *vinculan*, con nosotros mismos, con lo que nos rodea y los unos a los otros. Nos introducen a una vida común en principio, a una existencia inseparada, que no tiene consideraciones por las paredes ilusorias de nuestro Yo. Si los terrestres están listos para arriesgar su vida para que una plaza no sea transformada en estacionamiento como la de Gamonal en España, que un parque no se convierta en un centro comercial como el de Gezi en Turquía, que unos bosques no se conviertan en un aeropuerto como los de Notre-Dame-des-Landes en Francia, es sin duda porque aquello que nosotros amamos, aquello a lo que estamos unidos —seres, lugares o ideas— forma de igual modo parte de nosotros, porque no nos reducimos a un Yo que alberga el tiempo de una vida en un cuerpo físico limitado por su piel, todo él adornado por el

conjunto de las *propiedades* que cree detentar. Cuando el mundo es golpeado, somos nosotros mismos quienes somos atacados.

Paradójicamente, incluso donde una verdad ética se enuncia como un rechazo, el hecho de decir "¡No!" nos coloca de lleno en la existencia. No menos paradójicamente, el individuo se descubre en ella como algo tan poco individual que a veces basta con que uno solo se suicide para hacer volar en pedazos todo el edificio de la mentira social. El gesto de Mohamed Bouazizi inmolándose ante la prefectura de Sidi Bouzid lo demuestra de manera suficiente. Su potencia de conflagración se debe a la afirmación demoledora que él encierra. Él dijo: "La vida que nos es hecha no amerita ser vivida", "No nacimos para dejarnos humillar así por la policía", "Ustedes podrán reducirnos a no ser nada, pero jamás nos quitarán la parte de soberanía que pertenece a los vivos" o incluso "Vean cómo nosotros, nosotros los ínfimos, nosotros los apenas existentes, nosotros los humillados, estamos más allá de los miserables medios por los que ustedes conservan fanáticamente su poder de inválidos". Esto es lo que fue escuchado de maneras distintas en dicho gesto. Si la entrevista televisiva en Egipto de Wael Ghonim tras su secuestro por los "servicios" tuvo tal efecto de cambio radical sobre la situación, es porque desde el fondo de sus lágrimas una verdad estallaba paralelamente en el corazón de todos. Así, durante las primeras semanas de Occupy Wall

Street, antes de que los habituales mánagers de movimientos instituyeran sus pequeños "grupos de trabajo" encargados de preparar las decisiones que la asamblea no tendría ya que votar, el modelo de las intervenciones hechas ante las 1500 personas presentes allí era ese tipo que tomó la palabra un día para decir: "Hi! What's up? My name is Mike. I'm just a gangster from Harlem. I hate my life. Fuck my boss! Fuck my girlfriend! Fuck the cops! I just wanted to say: I'm happy to be here, with you all." (¡Hola! ¿Qué tal? Me llamo Mike. Sólo soy un gánster de Harlem. Odio mi vida. ¡A la mierda mi jefe! ¡A la mierda mi novia! ¡A la mierda los policías! Sólo quería decir que estoy feliz de estar aquí, con todos ustedes.") Y sus palabras fueron repetidas siete veces por el coro de "megáfonos humanos" que habían sustituido a los micrófonos prohibidos por la policía.

El contenido verdadero de Occupy Wall Street no era la reivindicación, pegada a posteriori al movimiento como un post-it a un hipopótamo, de mejores salarios, de viviendas decentes o de una seguridad social más generosa, sino *el hastío por la vida que se nos hace vivir*. El hastío por una vida en la que todos estamos *solos*, solos frente a la necesidad, para cada uno, de ganar *su* vida, de encontrar*se* un techo, de alimentar*se*, de desarrollar*se* o de cuidar*se*. Hastío por la miserable forma de vida del individuo metropolitano —

desconfianza escrupulosa / escepticismo refinado, *smart* / amores superficiales, efímeros / sexualización que queda perturbada, en consecuencia, por todo encuentro / y después, regreso periódico a una separación confortable y desesperada / distracción permanente, por lo tanto ignorancia de sí mismo, por lo tanto miedo de sí mismo, por lo tanto miedo del otro. La vida común que se trazaba en Zuccotti Park, en tiendas de campaña, en el frío, bajo la lluvia, rodeados por la policía en el parque más siniestro de Manhattan, ciertamente no era la *vita nova* completamente desplegada, sólo el punto a partir del cual la tristeza de la existencia metropolitana comienza a devenir flagrante. Captábamos al fin *juntos* nuestra común condición, nuestra igual reducción al rango de empresario de sí mismo. Esta conmoción existencial conformó el corazón pulsante de Occupy Wall Street, cuando Occupy Wall Street era fresco y vivaz.

Lo que está en juego en las insurrecciones contemporáneas es la cuestión de saber qué es una forma deseable de la vida, y no la naturaleza de las instituciones que la sobrevuelan con una mirada omnisciente. Pero reconocerlo implicaría inmediatamente reconocer la nulidad ética de Occidente. Y, posteriormente, esto prohibiría atribuir la victoria de tal o cual partido islámico tras tal o cual levantamiento, al supuesto retraso mental de las poblaciones. Sería necesario, por el contrario,

admitir que la fuerza de los islamistas reside justamente en el hecho de que su ideología política se presenta primeramente como un sistema de prescripciones éticas. Dicho de otra manera, si tienen un mayor éxito que los demás políticos, es justamente porque no se colocan centralmente en el terreno de la política. Entonces se podrá dejar de lloriquear o de alertar en vano cada vez que un adolescente sincero prefiere unirse a las filas de los "yihadistas" antes que a la cohorte suicida de los asalariados del sector terciario. Y aceptaremos como adulto el descubrimiento de la apariencia que tenemos ante este espejo poco adulador.

En Eslovenia estalló en 2012, en la tranquila ciudad de Máribor, una revuelta callejera que incendió posteriormente una buena parte del país. Una insurrección en este país con pintas cuasi-suizas es algo ya inesperado. Pero lo más sorprendente es que su punto de partida haya sido la revelación del hecho de que si los flashes de carretera se multiplicaban por toda la ciudad, era porque una empresa privada cercana al poder se embolsaba la casi totalidad de las multas. ¿Puede haber algo menos "político", como punto de partida de una insurrección, que una cuestión de flashes de carretera? Pero ¿puede haber algo más ético que el rechazo a dejarse esquilar como borregos? Es Michael Kohlhaas en el siglo XXI. La importancia del tema de la corrupción, reinante en más o menos

todas las revueltas contemporáneas, demuestra que éstas son éticas antes que ser políticas, o que son políticas precisamente en que desprecian la política, incluyendo la política radical. En la medida en que ser de izquierda quiera decir: denegar la existencia de verdades éticas, y sustituir esta discapacidad con una moral tan débil como oportuna, los fascistas podrán continuar pasando como la única fuerza política afirmativa, siendo los únicos que no se excusan de vivir como viven. Avanzarán de triunfo en triunfo, y continuarán desviando la energía de las revueltas nacientes contra sí mismas.

Quizá atribuimos también a ello la razón del fracaso, incomprensible sin esto, de todos los "movimientos contra la austeridad", los cuales, aunque deberían abarcar en las condiciones actuales toda la llanura, aguardan en Europa para lanzar su décimo aliento. Pues la cuestión de la austeridad no está planteada en el terreno en el que se sitúa verdaderamente: el terreno de un brutal desacuerdo ético, de un desacuerdo sobre qué es vivir y qué es vivir *bien*. Dicho resumidamente: ser austero, en los países de cultura protestante, es más bien tomado como una virtud; ser austero, en una buena parte del sur de Europa, es en el fondo ser alguien pobre. Lo que pasa actualmente no es sólo que algunos quieren imponer a otros una austeridad económica que éstos no quieren. Pasa que algunos consideran que la austeridad es, en términos absolutos, una cosa buena, mientras que los otros consideran, sin

atreverse realmente a decirlo, que la austeridad es, en términos absolutos, una miseria. Limitarse a luchar contra los planes de austeridad no sólo es agregar más al malentendido, sino además estar seguros de perder, al admitir implícitamente una idea de la vida que no te conviene. No hace falta buscar en otra parte las pocas ganas de la "gente" de lanzarse a una batalla de antemano perdida. Lo que hace falta es más bien asumir el verdadero meollo del conflicto: una cierta idea protestante de la felicidad —ser trabajador, ahorrador, sobrio, honesto, diligente, moderado, modesto, discreto— es algo que quiere imponerse por todas partes en Europa. Lo que hay que oponer a los planes de austeridad es *otra idea de la vida*, que consista, por ejemplo, en compartir antes que en economizar, en conversar antes que en no decir palabra, en luchar antes que en sufrir, en celebrar nuestras victorias antes que en defenderse de ellas, en entrar en contacto antes que en ser reservado. Sigue sin medirse la fuerza que ha dado a los movimientos indígenas del subcontinente americano el hecho de asumir el *buen vivir* como afirmación *política*. Por un lado, esto traza un claro contorno entre el a favor de qué y el en contra de qué se lucha; por el otro, deja serenamente al descubierto otras mil maneras en las que puede entenderse la "vida buena", maneras que por ser diferentes no son sin embargo enemigas entre sí, al menos no necesariamente.

2. La retórica occidental no ofrece ningún tipo de sorpresas. Cada vez que un levantamiento masivo consigue abatir a un sátrapa que hasta ayer era todavía honorado por todas las embajadas, sucede que el pueblo "aspira a la democracia". La estratagema es tan vieja como Atenas. Y funciona tan bien que incluso la asamblea de Occupy Wall Street consideró correcto, en noviembre de 2011, asignar un presupuesto de 29 000 dólares a una veintena de observadores internacionales para que fueran a controlar la regularidad de las elecciones egipcias. Algo a lo que unos camaradas de la plaza Tahrir, a quienes aquéllos creían ayudar así, respondieron: "En Egipto, no hemos hecho la revolución en las calles con el simple objetivo de tener un Parlamento. Nuestra lucha —que pensamos compartir con ustedes— es bastante más amplia que la obtención de una democracia parlamentaria bien engrasada."

No porque se luche *contra* un tirano se lucha *por* la democracia; se puede de igual modo luchar por otro tirano, el califato o por la simple alegría de luchar. Pero sobre todo, si existe una cosa que no tiene nada que ver con cualquier principio aritmético de mayoría, son sin duda alguna las insurrecciones, cuya victoria depende de criterios cualitativos: determinación, coraje, confianza en uno mismo, sentido estratégico, energía colectiva. Si las elecciones forman desde hace dos buenos siglos el

instrumento más recurrido, después del ejército, para mandar a callar a las insurrecciones, es sin duda porque los insurrectos jamás son una mayoría. En cuanto al pacifismo que se asocia tan naturalmente a la idea de democracia, hace falta de igual modo dejar en esto la palabra a los camaradas de El Cairo: "Los que dicen que la revolución egipcia fue pacífica no vieron los horrores que la policía nos infligió, tampoco vieron la resistencia e incluso la fuerza que los revolucionarios utilizaron contra la policía para defender sus ocupaciones y sus espacios. Según el propio testimonio del gobierno: 99 comisarías fueron incendiadas, miles de automóviles de policía destruidos, y todas las oficinas del partido dirigente fueron quemadas." La insurrección no respeta ninguno de los formalismos, ninguno de los procedimientos democráticos. Impone, como cualquier manifestación de magnitud, su propio uso del espacio público. Es, como cualquier huelga determinada, política del hecho consumado. Es el reino de la iniciativa, de la complicidad práctica, del gesto; la decisión se da en la calle que la arrastra, recordando a quien lo hubiera olvidado que "popular" viene del latín *populor*, "asolar, devastar". Es la plenitud de la expresión —en los cantos, en los muros, en las tomas de palabra, en los combates—, y la nada de la deliberación. El milagro de la insurrección reside tal vez en esto: al mismo tiempo

que disuelve la democracia como problema, figura inmediatamente un más allá de ella.

Por supuesto, no faltan ideólogos, como Antonio Negri y Michael Hardt, para concluir de los levantamientos de los últimos años que "la constitución de una sociedad democrática está a la orden del día" y proponerse "hacernos capaces de democracia" enseñándonos "los saberes-hacer, los talentos y los conocimientos necesarios para gobernarnos a nosotros mismos". Para ellos, como lo resume sin demasiada agudeza un negrista español: "De Tahrir a la Puerta del Sol, de la plaza Sintagma a la plaza Cataluña, un grito se repite de plaza en plaza: 'Democracia'. Tal es el nombre del espectro que recorre hoy el mundo." Y en efecto, todo iría bien si la retórica democrática no fuera más que una voz que emana de los cielos y que se inserta desde el exterior sobre cada levantamiento, ya sea por los gobiernos o bien por quienes intentan sucederlos. La escucharíamos con indulgencia, como a la homilía del sacerdote, atacados de la risa. Pero está claro que esa retórica tiene un alcance efectivo sobre las mentes, sobre los corazones, sobre las luchas, como lo testimonia ese movimiento llamado "de los indignados" del que tanto se habló. Escribimos "de los indignados" entre comillas porque en la primera semana de ocupación de la Puerta del Sol, se hacía referencia a la plaza Tahrir, pero de ningún modo al inofensivo opúsculo del socialista Stéphane Hessel, que sólo hace la apología

de una insurrección ciudadana de las “conciencias” a fin de conjurar la amenaza de una insurrección verdadera. Es sólo tras una operación de recodificación conducida desde la segunda semana de ocupación por el periódico *El País*, también ligado al partido socialista, que ese movimiento recibió su quejumbroso título, es decir, una considerable parte de su eco y lo esencial de sus límites. Esto vale también, por otra parte, para Grecia, donde los que ocupaban la plaza Sintagma rehusaban en bloque la etiqueta de “aganaktismenoi”, de “indignados”, que los medios de comunicación les habían pegado, prefiriendo llamarse el “movimiento de las plazas”. “Movimiento de las plazas”, en su neutralidad factual, llevaba a tomar mejor en consideración la complejidad, incluso la confusión, de esas extrañas asambleas en las que los marxistas cohabitaban con los budistas de la vía tibetana, y los fieles de Syriza con los burgueses patriotas. La maniobra espectacular es muy conocida, consistiendo en tomar el control simbólico de los movimientos celebrándolos inicialmente *por aquello que no son*, con el propósito de enterrarlos más fácilmente una vez que haya llegado el momento. Al asignarles la indignación como contenido, se los condenaba a la impotencia y a la mentira. “Nadie miente más que el hombre indignado”, constataba Nietzsche. Miente sobre su ajenidad respecto a aquello de lo que se

indigna, fingiendo no estar para nada en eso de lo cual se conmueve. Postula su impotencia para deslindarse más fácilmente de toda responsabilidad respecto al curso de las cosas; después la convierte en afecto *moral*, en afecto de *superioridad* moral. *Cree tener derechos*, el desgraciado. Si bien ya hemos visto muchedumbres en cólera hacer revoluciones, jamás hemos visto masas indignadas hacer otra cosa que protestar impotentemente. La burguesía se ofende y después se venga; la pequeña burguesía, por su parte, se indigna y después regresa a su cómodo refugio.

La consigna que se asoció al "movimiento de las plazas" fue la de "¡democracia real ya!", puesto que la ocupación de la Puerta del Sol fue iniciada por una quincena de "hacktivistas" al final de la manifestación convocada por la plataforma de tal nombre el 15 de mayo de 2011 — el "15M", como se dice en España. En él no se discutía de democracia directa como en los consejos obreros, ni siquiera de verdadera democracia a la antigua, sino de democracia *real*. Sin asombro, el "movimiento de las plazas" se estableció, en Atenas, a un paso del sitio de la democracia *formal*, la Asamblea Nacional. Hasta entonces habíamos ingenuamente pensado que la democracia real era la que ahí se daba, tal como la conocemos desde siempre, con sus promesas electorales hechas para ser traicionadas, sus salas de grabación llamadas "parlamentos" y sus negociaciones pragmáticas para llenar de humo el

mundo para el beneficio de los diferentes lobbies. Pero para los “hacktivistas” del 15M, la realidad de la democracia era más bien la traición de la “democracia real”. Que hayan sido cibermilitantes quienes lanzaron ese movimiento no es algo indiferente. La consigna de “democracia real” significa esto: tecnológicamente, sus elecciones, que tienen lugar una vez cada cinco años, sus grasientos diputados que no saben utilizar una computadora, sus asambleas que se asemejan a una mala pieza de teatro o a una batalla campal, todo ello está obsoleto. Hoy, gracias a las nuevas tecnologías de comunicación, gracias a Internet, a la identificación biométrica, a los smartphones, a las redes sociales, ustedes están totalmente superados. Es posible instaurar una democracia real, es decir, un sondeo permanente, en tiempo real, de la opinión de la población, someterle realmente cualquier decisión antes de tomarla. Un autor lo anticipaba ya en los años 1920: “Podríamos imaginar que un día sutiles invenciones permitirán a cada uno expresar en todo momento sus opiniones sobre problemas políticos sin abandonar su domicilio, gracias a un equipo que registraría todas estas opiniones en una central donde ya sólo se tendría que leer su resultado.” Veía en ello “una prueba de la privatización absoluta del Estado y de la vida pública”. Y es ese sondeo permanente, incluso reunido sobre una plaza, el que debían manifestar en silencio las manos alzadas o

bajadas de los “indignados” durante tomas de palabra sucesivas. Incluso el viejo poder de aclamar o de abuchear había sido retirado aquí a la muchedumbre.

El “movimiento de las plazas” fue, por un lado, la proyección, o más bien el crash sobre lo real, del fantasma cibernético de ciudadanía universal, y, por el otro, un momento excepcional de encuentros, de acciones, de fiestas y de tomas de posesión de la vida común. Esto es lo que no podía ver la eterna microburocracia que busca hacer pasar sus caprichos ideológicos por “posiciones de la asamblea” y que pretende controlar todo en nombre del hecho de que cada acción, cada gesto, cada declaración tendría que ser “validada por la asamblea” para tener derecho a existir. Para todos los demás, ese movimiento liquidó de manera definitiva el mito de la asamblea general, es decir, el mito de su centralidad. La primera noche, el 16 de mayo de 2011, había en la Plaça Catalunya de Barcelona 100 personas, al día siguiente 1000, 10 000 en dos días y los dos primeros fines de semana había 30 000 personas. Todos pudieron entonces constatar que, cuando se es tan numeroso, no existe ya ninguna diferencia entre democracia directa y democracia representativa. La asamblea es el lugar donde se está obligado a escuchar sandeces sin poder replicar, exactamente como ante la televisión; además de ser el lugar de una teatralidad extenuante y tanto más mentirosa cuanto que imita la sinceridad, la

aflicción o el entusiasmo. La extrema burocratización de las comisiones tuvo su causa en los más constantes, e hicieron falta dos semanas a la comisión "de contenido" para parir un documento insoportable y desastroso de dos páginas que, ésta pensaba, resumía "aquello en lo que nosotros creemos". En este punto, ante lo ridículo de la situación, unos anarquistas sometieron a votación el hecho de que la asamblea se volviera un simple espacio de discusión y un lugar de información, y no un órgano de toma de decisión. La cosa era cómica: poner a votación el hecho de no seguir votando. Cosa todavía más cómica: el escrutinio fue saboteado por una treintena de trotskistas. Y como ese género de micropolíticos destilaba aburrimiento tanto como sed de poder, todos terminaron por desviarse de esas fastidiosas asambleas. Sin sorpresas, muchos de los participantes de Occupy hicieron la misma experiencia, y sacaron de ello la misma conclusión. Tanto en Oakland como en Chapel Hill, se llegó a considerar que la asamblea no tenía ningún título para validar lo que tal o cual grupo podía o quería hacer, que era un lugar de intercambio y no de decisión. Cuando una idea emitida en asamblea *salía* adelante, era simplemente porque suficiente gente la encontraba buena como para darse los medios para ponerla en marcha, y no en virtud de algún principio de mayoría. Las decisiones salían adelante, o no; jamás eran tomadas.

En Plaza Sintagma fue así votada "en asamblea general", un día de junio de 2011, y por varios miles de *individuos*, la iniciativa de acciones en el metro; ese día, no se encontraron más de veinte personas en el lugar acordado para actuar efectivamente. Es así como el problema de la "toma de decisión", obsesión de todos los demócratas con problemas en la cabeza del mundo, revela para sí misma nunca haber sido otra cosa que un falso problema.

Que con el "movimiento de las plazas", el *fetichismo* de la asamblea general se haya ido a la ruina no desdice en nada la *práctica* de la asamblea. Sólo hace falta saber que de una asamblea no puede salir algo distinto a lo que ya se encuentra en ella. Si reunimos a miles de desconocidos que no comparten nada fuera del hecho de estar ahí, sobre la misma plaza, no hace falta esperar que lo que salga de ahí sea algo más de lo que su separación autoriza. No hace falta imaginar, por ejemplo, que una asamblea consiga producir por sí misma la confianza recíproca que conduce a tomar juntos el riesgo de actuar ilegalmente. Que una cosa tan repugnante como una asamblea general de copropietarios sea posible tendría que prevenirnos ya contra la pasión por las AG. Lo que una asamblea actualiza es simplemente el nivel existente de lo que se comparte. Una asamblea de estudiantes no es una asamblea de barrio, que a su vez no es una asamblea de barrio en lucha contra su "reestructuración". Una asamblea de obreros no continúa siendo la

misma al comienzo y al final de una huelga. Y ciertamente tiene poco que ver con una asamblea popular de los pueblos de Oaxaca. La única cosa que cualquier asamblea puede producir, si lo intenta, es un lenguaje común. Pero donde la única experiencia común es la separación, no se escuchará otra cosa que el lenguaje informe de la vida separada. La indignación es entonces efectivamente el máximum de la intensidad política que el individuo atomizado es capaz de alcanzar, el cual confunde el mundo con su pantalla así como confunde sus sentimientos con sus pensamientos. La asamblea plenaria de todos esos átomos, a pesar de su conmovedora comunión, no hará otra cosa que exponer la parálisis inducida por una falsa comprensión de lo político, y en primer lugar la inaptitud para alterar en nada el curso del mundo. Esto produce la impresión de una infinidad de rostros pegados contra una pared de vidrio y que observan boquiabiertos cómo el universo mecánico continúa funcionando sin ellos. El sentimiento de impotencia colectiva, tras la alegría de haberse encontrado *y contado*, dispersó a los propietarios de las tiendas de campaña Quechua con tanta seguridad como las macanas y los gases.

No obstante, en esas ocupaciones había ciertamente algo que iba más allá de ese sentimiento, y era precisamente todo aquello que no cabía en el momento teatral de la asamblea, todo aquello que concierne a la milagrosa aptitud de los

vivos para *habitar*, para habitar lo inhabitable mismo: el corazón de las metrópolis. En las *squares* ocupadas, todo lo que la política ha relegado desde la Grecia clásica a la esfera en el fondo despreciada de la "economía", de la gestión doméstica, de la "supervivencia", de la "reproducción", del "día a día" y del "trabajo", se afirmó por el contrario como dimensión de una potencia política colectiva, se escapó de la subordinación de lo privado. La capacidad de autoorganización cotidiana que en ellos se desplegaba y que conseguía, en algunos lugares, alimentar a 3000 personas en cada comida, construir una aldea en algunos días o atender a los amotinados heridos, firma tal vez la verdadera victoria política del "movimiento de las plazas". A lo cual las ocupaciones de Taksim y de Maidán añadieron, sobre la marcha, el arte de sostener las barricadas y de confeccionar cocteles Molotov en cantidades industriales.

El hecho de que una forma de organización tan banal y sin sorpresas como la asamblea haya sido investida por tal veneración frenética dice, sin embargo, mucho sobre la naturaleza de los *afectos* democráticos. Si la insurrección se relaciona primero con la cólera, y después con la alegría, la democracia directa, en su formalismo, es antes que nada un asunto de angustiados. Que no ocurra nada que no esté determinado por un procedimiento previsible. Que ningún acontecimiento nos exceda. Que la situación permanezca a nuestra altura. Que

nadie pueda sentirse estafado, o en conflicto abierto con la mayoría. Que nunca se sienta alguien obligado a apoyarse en sus propias fuerzas para hacerse escuchar. Que no se imponga nada, a nadie. Para tal fin, los diversos dispositivos de la asamblea —desde el turno de palabra hasta el aplauso silencioso— organizan un espacio estrictamente amortiguado, sin asperezas distintas a las de una sucesión de monólogos, que desactivan la necesidad de batirse por lo que uno piensa. Si el demócrata tiene que estructurar en este punto la situación, es porque no se fía de ella. Y si no se fía de la situación, es porque, en el fondo, *no se fía de sí mismo*. Es su miedo a dejarse llevar por ella lo que lo condena a querer a todo precio controlarla, a riesgo casi siempre de destruirla. La democracia es en primer lugar el conjunto de los procedimientos por los que se da forma y se estructura esa angustia. No hay que llevar a cabo el proceso de la democracia: el proceso de una angustia no se lleva a cabo.

Sólo un despliegue omnilateral de atención —atención no sólo a lo que es dicho, sino sobre todo a lo que no lo es, atención al modo en que las cosas son dichas, a lo que se lee tanto en los rostros como en los silencios— puede liberarnos del apego a los procedimientos democráticos. De lo que se trata es de sumergir el vacío que la democracia mantiene entre los átomos individuales por medio de una plena atención mutua de unos a otros, por medio de

una atención inédita al mundo común. El problema es sustituir el régimen mecánico de la argumentación con un régimen de verdad, de apertura, de sensibilidad a lo que está ahí. En el siglo XII, cuando Tristán e Isolda se encuentran por la noche y conversan, se trata de un "parlamento"; cuando unas personas, entregadas a la suerte de la calle y de las circunstancias, se alborotan y se ponen a discutir, se trata de una "asamblea". Esto es lo que hay que oponer a la "soberanía" de las asambleas generales, a las habladurías de los parlamentos: el redescubrimiento de la carga afectiva vinculada a la palabra, a la palabra *verdadera*. Lo contrario de la democracia no es la dictadura, es la verdad. Es justamente porque son momentos de *verdad*, en los que el poder está desnudo, que las insurrecciones nunca son democráticas.

3. La "mayor democracia del mundo" lanza sin grandes apuros una persecución global contra uno de sus agentes, Edward Snowden, quien tuvo la mala idea de revelar su programa de vigilancia generalizada de las comunicaciones. En los hechos, la mayoría de nuestras bellas democracias occidentales se han vuelto regímenes policiales perfectamente desinhibidos, mientras que la mayoría de los regímenes policiales de este tiempo enarbolan dignamente el título de "democracia". Nadie se ofendió demasiado de que un Primer Ministro como Papandréu se haya visto despedido

sin previo aviso por haber tenido la idea en verdad exorbitante de someter la política de su país, es decir, de la Troika, a los electores. Por otra parte, se ha vuelto habitual en Europa suspender las elecciones en cuanto se les anticipa un desenlace incontrolable; si no se hace votar nuevamente a los ciudadanos cuando el escrutinio no proporciona el resultado previsto por la Comisión Europea. Los demócratas del "mundo libre" que fanfarroneaban hace veinte años deben tirarse de los pelos. ¿Se sabe que Google, confrontado al escándalo de su participación en el programa de espionaje Prism, se vio obligado a invitar a Henry Kissinger para explicar a sus asalariados que hacerlo era necesario, que nuestra "seguridad" valía ese precio? Resulta igualmente gracioso imaginar al hombre de todos los golpes de Estado fascistas de los años 1970 en América del Sur disertar sobre la democracia ante los empleados tan *cools*, tan "inocentes", tan "apolíticos" de la sede de Google en el Silicon Valley.

Nos viene a la memoria la frase de Rousseau en *El contrato social*: "Si hubiera un pueblo de dioses, se gobernaría democráticamente. Un gobierno tan perfecto no conviene a unos hombres." O aquella, más cínica, de Rivarol: "Existen dos verdades que nunca deben separarse en este mundo: 1. Que la soberanía reside en el pueblo. 2. Que nunca debe ejercerla."

Edward Bernays, el fundador de las *public relations*, comenzaba así el primer capítulo de su libro *Propaganda*, cuyo título es “Organizar el caos”: “La manipulación consciente e inteligente de las opiniones y costumbres organizadas de las masas desempeña un papel importante en nuestras sociedades democráticas. Los que manipulan este mecanismo social imperceptible constituyen un gobierno invisible que dirige verdaderamente el país.” Era 1928. Lo que en el fondo se pretende cuando se habla de democracia es la identidad entre gobernantes y gobernados, sin importar cuáles sean los medios por los que esta identidad es obtenida. De ahí la epidemia de hipocresía e histeria que aflige a nuestras regiones. Bajo un régimen democrático, se gobierna *sin que lo parezca demasiado*; los amos se adornan con atributos del esclavo y los esclavos se creen los amos. Los primeros, ejerciendo el poder en nombre de la felicidad de las masas, se ven condenados a una hipocresía constante, y los segundos, se imaginan que disponen de un “poder adquisitivo”, “derechos” o una “opinión” que son pisoteados durante todo el año, volviéndose con ello histéricos. Y como la hipocresía es la virtud burguesa *por excelencia*, a la democracia se une algo de irremediablemente burgués. El sentimiento popular, en esto, no se deja engañar.

Ya sea uno un demócrata a la Obama o un partidario furioso de los consejos obreros,

cualquiera que sea la manera en que uno se figure el "gobierno del pueblo por sí mismo", lo que la cuestión de la democracia *recubre* es siempre la cuestión del gobierno. Tal es su postulado, y su impensado: que hace falta gobierno. Gobernar es una manera bien particular de ejercer el poder. Gobernar no es imponer una disciplina a un cuerpo, no es hacer respetar la Ley sobre un territorio con la posibilidad de supliciar a los delincuentes como en el Antiguo Régimen. Un rey reina. Un general manda. Un juez juzga. Gobernar, es otra cosa. Es conducir las conductas de una población, de una multiplicidad que es preciso cuidar como un pastor lo hace con su rebaño para maximizar su potencial y orientar su libertad. Es, por tanto, considerar y modelar sus deseos, sus modos de hacer y de pensar, sus costumbres, sus miedos, sus disposiciones, su medio. Es desplegar todo un conjunto de tácticas, de tácticas discursivas, policiales, materiales, con una fina atención a las emociones populares, a sus oscilaciones misteriosas; es actuar a partir de una sensibilidad constante ante la coyuntura afectiva y política a fin de prevenir el motín y la sedición. Actuar sobre el medio y modificar continuamente sus variables, actuar sobre unos para influir sobre la conducta de otros, a fin de guardar el dominio del rebaño. Es, en suma, librar una guerra que nunca tiene su nombre ni su apariencia sobre aproximadamente todos los planos donde la

existencia humana se mueva. Una guerra de influencia, sutil, psicológica, indirecta.

Lo que no ha cesado de desplegarse desde el siglo XVII en Occidente no es el poder de Estado, es, a través de la edificación de los Estados nacionales así como ahora a través de su ruina, *el gobierno* en cuanto forma de poder específica. Si hoy se puede permitir que se desmoronen sin ningún temor las viejas superestructuras oxidadas de los Estados-nación, es justamente porque tienen que dejar su lugar a esa famosa "gobernanza", flexible, plástica, informal, taoísta, que se impone en todos los dominios, ya sea en la gestión de uno mismo, de las relaciones, de las ciudades o de las empresas. Nosotros, revolucionarios, no podemos defendernos del sentimiento de que perdemos una tras otra todas las batallas debido a que éstas son libradas sobre un plano cuyo acceso no siempre hemos encontrado, porque concentramos nuestras fuerzas en torno a posiciones ya perdidas, porque los ataques son dirigidos al mismo lugar en que no nos defendemos. Esto proviene ampliamente de que seguimos figurándonos el poder bajo la especie del Estado, de la Ley, de la Disciplina, de la Soberanía, cuando es en cuanto gobierno que no deja de avanzar. Buscamos el poder en su estado sólido, cuando hace bastante tiempo que ha pasado a su estado líquido, si no es que gaseoso. En la desesperación, llegamos a sospechar de todo aquello que aún tenga una forma precisa —costumbres, fidelidades, arraigo, maestría

o lógica— cuando el poder se manifiesta antes bien en la incesante disolución de todas las formas.

Las elecciones no tiene nada de particularmente democrático: los reyes fueron por mucho tiempo elegidos y raros son los autócratas que rehúyen a un pequeño placer plebiscitario aquí o allá. Si lo son, no es porque permitan asegurar una participación de la gente en el gobierno, sino una cierta *adhesión* a éste, mediante la ilusión de que la gente procura tenerlo de manera un tanto elegida. "La democracia —escribía Marx— es la verdad de todas las formas de Estado." Se equivocaba. La democracia es la verdad *de todas las formas de gobierno*. La identidad del gobernante y el gobernado es el punto límite en el que el rebaño se vuelve pastor colectivo y en el que el pastor se disuelve en su rebaño, en el que la libertad coincide con la obediencia, la población con el soberano. La reabsorción del gobernante y el gobernado uno en otro es el gobierno *en su estado puro*, ahora sin ninguna forma ni límite. No es casual que en la actualidad se haya comenzado a teorizar la democracia *líquida*. Pues toda forma fija es un obstáculo para el ejercicio del puro gobierno. En el gran movimiento de fluidificación general, no hay asideros, sólo hay escalones sobre una asíntota. Cuanto más fluido, más gobernable; y cuanto más gobernable, más democrático. El *single* metropolitano es evidentemente más democrático que la pareja

casada, que a su vez es más democrática que el clan familiar, que a su vez es más democrático que el barrio mafioso.

Los que creyeron que las formas del Derecho eran una adquisición definitiva de la democracia, y no una forma transitoria en vías de superación, sólo pasan penas inútilmente. Esas formas son a partir de ahora un obstáculo formal tanto para la eliminación de los "enemigos combatientes" de la democracia como para la reorganización continua de la economía. De la Italia de los años 1970 a las *dirty wars* de Obama, el antiterrorismo no es un esguince lamentable en nuestros bellos principios democráticos, una excepción al margen de éstos, es antes bien el continuo *acto constituyente* de las democracias contemporáneas. Los Estados Unidos redactan una lista de "terroristas" del mundo entero con una amplitud de 680 000 nombres y alimentan a un cuerpo de 25 000 hombres, los JSOC, encargados bajo total opacidad de ir a matar a más o menos quien sea, cuando sea y donde sea en la superficie del globo. Con su flota de drones no excesivamente quisquillosos tras la identidad exacta de aquellos a los que minuciosamente analizan, las ejecuciones extrajudiciales han sustituido a los procedimientos extrajudiciales del tipo de Guantánamo. Los que se enfurecen de esto simplemente no comprenden qué significa *gobernar democráticamente*. Se han quedado en la fase

precedente, aquella en la que el Estado moderno hablaba aún el lenguaje de la Ley.

En Brasil, se detienen bajo antiterrorismo a unos jóvenes cuyo crimen fue haber querido organizar una manifestación en contra del Mundial. En Italia, cuatro camaradas son encarcelados por “terrorismo” con motivo de que un ataque a la obra del tren de alta velocidad (TAV), reivindicado por el movimiento en su totalidad, habría estropeado gravemente la “imagen” del país, quemando un comprensor. Inútil es multiplicar los ejemplos, el hecho es universal: todo lo que resiste a las maquinaciones de los gobiernos está en vías de ser tratado como “terrorista”. Un espíritu liberal podría temer que los gobiernos no estén entablando su legitimidad democrática. Nada de esto: actuando así, la refundan. Al menos si la operación sale adelante, si han sondado bien las almas y preparado el terreno de las sensibilidades. Pues cuando Ben Ali o Mubarak denuncian a las muchedumbres que salieron a las calles como bandas terroristas, y esto no funciona, la operación de refundación se vuelve entonces en su contra; su fracaso esconde bajo sus pies el suelo de la legitimidad; se ven a sí mismos pataleando en el vacío, a la vista de todos; su caída es inminente. La operación sólo aparece como lo que es en el momento en que fracasa.

4. Salida de Argentina, la consigna "¡Que se vayan todos!" ha hecho temblar por completo las cabezas dirigentes del mundo entero. Hemos dejado de contar el número de idiomas en los que hemos gritado, en los últimos años, nuestro deseo de *destituir* el poder en turno. Lo más sorprendente es que en algunas ocasiones, se haya conseguido. Pero cualquiera que sea la fragilidad de los regímenes que suceden a tales "revoluciones", la segunda parte del eslogan, "¡Y que no quede ni uno solo!", ha sido letra muerta: nuevos títeres han tomado el puesto vacante. El caso más ejemplar de esto es ciertamente Egipto. Tahrir tuvo la cabeza de Mubarak y el movimiento Tamarut la de Morsi. La calle exigió en cada ocasión una destitución que no tenía la fuerza de organizar, y, de hecho, fueron las fuerzas ya organizadas, los Hermanos Musulmanes y después el ejército, quienes usurparon esa destitución y la consumaron en su beneficio. Un movimiento que exige tiene siempre su revés frente a una fuerza que *actúa*. Mientras tanto, será de admirar el modo en que el papel de soberano y el de "terrorista" son en el fondo intercambiables, el modo en que tan prontamente se pasa de los palacios del poder a las mazmorras de sus prisiones, y viceversa.

La queja que entonces se hace generalmente escuchar entre los insurrectos de ayer dice: "La revolución ha sido traicionada. No morimos para que un gobierno provisional organice unas elecciones, para que una asamblea constituyente

prepare una nueva constitución que dictará las modalidades de nuevas elecciones de las que surgirá un nuevo régimen, en su caso casi idéntico al precedente. Queríamos que la vida cambiara, y nada ha cambiado, o muy poco.” Los radicales tienen, sobre este punto, su explicación de siempre: en realidad, el pueblo debe gobernarse a sí mismo antes que elegir a representantes. Si las revoluciones son sistemáticamente traicionadas, tal vez es obra de la fatalidad; pero tal vez es señal de que en nuestra idea de la revolución hay algunos vicios ocultos que la condenan a tal destino. Uno de esos vicios reside en que muy a menudo seguimos pensando la revolución como una dialéctica entre lo constituyente y lo constituido. Creemos todavía en la fábula que desea que todo poder constituido se arraigue en un poder constituyente, que el Estado emane de la nación, como el monarca absoluto de Dios, que exista permanentemente bajo la constitución en vigor una constitución distinta, un orden a la vez subyacente y trascendente, la mayoría de las veces mudo, pero que puede surgir por instantes como el rayo. Queremos creer que basta con que “el pueblo” se reúna, si es posible ante el parlamento, con que grite “¡Ustedes no nos representan!”, para que por su simple epifanía el poder constituyente expulse mágicamente los poderes constituidos. Esta ficción del poder constituyente sólo sirve, de hecho, para ocultar o

enmascarar el origen propiamente político, fortuito, el *golpe de fuerza* mediante el cual todo poder se instituye. Los que tomaron el poder retroproyectan sobre la totalidad social que ahora controlan la fuente de su autoridad, y la harán así callar legítimamente *en su propio nombre*. Es así como se realiza regularmente la proeza de disparar sobre el pueblo en nombre del pueblo. El poder constituyente es el traje de luces que viste el origen siempre sórdido del poder, el velo que hipnotiza y hace creer a todos que el poder constituido es mucho más de lo que es.

Los que se proponen, como Antonio Negri, "gobernar la revolución", sólo ven por todas partes, desde los motines de *banlieue* hasta los levantamientos del mundo árabe, "luchas constituyentes". Un negrista madrileño, defensor de un hipotético "proceso constituyente" surgido del movimiento de las plazas, se atreve incluso a convocar a crear "el partido de la democracia", "el partido del 99%" con vistas a "articular una nueva constitución democrática tan 'cualquiera', tan a-representativa, tan post-ideológica como lo fue el 15M". Este género de extravíos nos incita más bien a repensar la idea de revolución como *pura destitución*.

Instituir o constituir un poder es dotarlo de una base, de un fundamento, de una legitimidad. Es, para un aparato económico, judicial o policial, anclar su existencia frágil en un plano que lo supera,

en una trascendencia que supuestamente lo deja fuera de alcance. A partir de esta operación, lo que siempre es solamente una entidad localizada, determinada, parcial, se eleva hacia un lugar distinto desde el cual puede a continuación pretender abarcar el todo; es en cuanto constituido que un poder se vuelve orden sin afuera, existencia sin *vis-à-vis*, que sólo es capaz de someter o aniquilar. La dialéctica de lo constituyente y lo constituido consigue conferir un sentido superior a aquello que siempre es solamente una forma política contingente: es así como la República se vuelve el estandarte universal de una naturaleza humana indiscutible y eterna, o el califato la única residencia de la comunidad. El poder constituyente nombra ese monstruoso sortilegio que hace del Estado alguien que nunca se equivoca, pues está fundado en la razón; alguien que no tiene enemigos, puesto que oponérsele equivale a ser un criminal; alguien que puede hacerlo todo, careciendo de honor.

Para destituir el poder no basta, por tanto, con vencerlo en la calle, con desmantelar sus aparatos, con incendiar sus símbolos. Destituir el poder es privarlo de su fundamento. Esto es precisamente lo que hacen las insurrecciones. En ellas, lo constituido aparece tal cual, con sus mil maniobras torpes o eficaces, groseras o sofisticadas. "El rey está desnudo", se dice entonces, porque el velo de lo constituyente está hecho pedazos y es posible ver a

través suyo. Destituir el poder es privarlo de legitimidad, conducirlo a asumir su arbitrariedad, a revelar su dimensión contingente. Es mostrar que sólo se mantiene en situación por cuanto despliega de estratagemas, trucos, artimañas — es hacer de él una configuración pasajera de las cosas que, como tantas otras, debe luchar y valerse de astucias para sobrevivir. Es forzar al gobierno a reducirse al nivel de los insurrectos, que no pueden seguir siendo unos "monstruos", unos "criminales" o unos "terroristas", sino simplemente unos enemigos. Conducir a la policía a ser ya simplemente una pandilla, a la justicia una asociación de malhechores. En la insurrección, el poder en turno no es ya sino una fuerza entre otras sobre un plano de lucha común, y no ya esa metafuerza que dirige, ordena o condena todas las potencias. Todo cabrón tiene un domicilio. Destituir el poder es restablecerlo sobre tierra.

Sin importar cuál sea el desenlace de la confrontación en la calle, la insurrección ha siempre-ya dislocado el tejido bien estrecho de creencias que permiten al gobierno ejercerse. Es por esto que los que se apresuran a enterrar la insurrección no pierden su tiempo tratando de remendar el fundamento hecho migajas de una legitimidad ya echada a perder. Intentan, por el contrario, insuflar en el movimiento mismo una nueva pretensión a la legitimidad, es decir, una nueva pretensión a estar fundado en la razón, a

sobrevolar el plano estratégico donde las diferentes fuerzas se enfrentan. La legitimidad "del pueblo", de "los oprimidos" o "del 99%" es el caballo de Troya con el que se conduce algo de constituyente al interior de la destitución insurreccional. Es el método más seguro para desmantelar una insurrección; el mismo que ni siquiera necesita vencerla en la calle. Para volver irreversible la destitución, nos hace falta, por tanto, comenzar por renunciar *a nuestra propia legitimidad*. Nos hace falta abandonar la idea de que uno hace la revolución en nombre de algo, de que habría una entidad esencialmente justa e inocente que las fuerzas revolucionarias tendrían la tarea de representar. Uno no restablece el poder sobre la tierra para elevarse a sí mismo por encima de los cielos.

Destituir la forma específica del poder en esta época requiere, para comenzar, llevar a su rango de hipótesis la evidencia que quiere que los hombres *deben ser gobernados*, ya sea democráticamente por sí mismos o jerárquicamente por otros. Este presupuesto se remonta al menos al nacimiento griego de la política; su potencia es tal que los propios zapatistas han reunido sus "municipios autónomos" en el interior de "juntas de buen gobierno". Aquí está puesta en marcha una antropología situable, que es posible encontrar de igual modo tanto en el anarquista individualista que

aspira a la plena satisfacción de sus pasiones y necesidades propias, como en las concepciones en apariencia más pesimistas que ven en el hombre una bestia ávida que sólo un poder coercionador puede retener de devorar a su prójimo. Maquiavelo, para quien los hombres son “ingratos, inconstantes, falsos y mentirosos, cobardes y codiciosos”, se encuentra sobre este punto en completo acuerdo con los fundadores de la democracia estadounidense: “Cuando se edifica un gobierno, es crucial partir del principio de que todo hombre es un bribón”, postulaba Hamilton. En todos los casos, se parte de la idea de que el orden político tiene vocación de contener una naturaleza humana más o menos bestial, en la que el Yo enfrenta tanto a los otros como al mundo, en la que sólo hay cuerpos separados que hace falta mantener reunidos mediante algún artificio. Como lo demostró Marshall Sahlins, esta idea de una naturaleza humana que a “la cultura” corresponde contener es *una ilusión occidental*. Expresa *nuestra* miseria, y no la de todos los terrestres. “Para la mayor parte de la humanidad, el egoísmo que nosotros conocemos bien, no es natural en el sentido normativo del término: es considerado como una forma de locura o de hechizo, como un motivo de ostracismo, de condena a muerte, o como mínimo es la señal de un mal que hay que curar. La avaricia expresa menos una naturaleza humana presocial que una falta de humanidad.”

Pero para destituir el gobierno no basta con criticar esta antropología y su supuesto “realismo”. Hace falta llegar a captarla *desde el exterior*, afirmar otro plano de percepción. Pues nosotros nos movemos efectivamente *sobre otro plano*. Desde el afuera relativo de aquello que vivimos, de aquello que tratamos de construir, hemos llegado a esta convicción: la cuestión del gobierno sólo se plantea a partir de un vacío, a partir de un vacío que la mayoría de las veces ha sido necesario *hacer*. El poder necesita haberse desprendido suficientemente del mundo, le es necesario haber creado un vacío suficiente en torno al individuo, o bien en él, haber creado entre los seres un espacio bastante desierto, para que uno pueda, a partir de ahí, preguntarse cómo va a ser posible agenciar todos esos elementos dispares que ya nada une, cómo uno va a reunir lo separado *en cuanto separado*. El poder crea el vacío. El vacío requiere el poder.

Salir del paradigma del gobierno equivale a partir políticamente de la hipótesis inversa. No hay vacío, todo está habitado, cada uno de entre nosotros es el lugar de paso y de anudamiento de cúmulos de afectos, de líneas, de historias, de significaciones, de flujos materiales que nos exceden. El mundo no nos cerca, nos atraviesa. Lo que habitamos nos habita. Lo que nos rodea nos constituye. No nos pertenecemos. Estamos siempre-ya diseminados en todo aquello a lo que nos vinculamos. La cuestión

no es formar el vacío a partir del cual conseguiremos al fin volver a captar todo lo que se nos escapa, sino aprender a habitar mejor lo que está ahí; lo cual a su vez implica llegar a percibirlo, y esto no tiene nada de evidente para los hijos bizcos de la democracia. Percibir un mundo poblado no de cosas, sino de fuerzas, no de sujetos, sino de potencias, no de cuerpos, sino de vínculos.

Es por su plenitud que las formas de vida consuman la destitución.

Aquí, la sustracción es afirmación y la afirmación forma parte del ataque.



Turín, 28 de enero de 2012

El poder es logístico. ¡Bloqueemos todo!

1. *Que el poder reside ahora en las infraestructuras.* **2.** *De la diferencia entre organizar y organizarse.* **3.** *Del bloqueo.* **4.** *De la investigación.*

1. Ocupación de la Kasba en Túnez, plaza Sintagma en Atenas, sede de Westminster en Londres durante el movimiento estudiantil de 2011, cerco del parlamento en Madrid el 25 de septiembre de 2012 o en Barcelona el 15 de junio de 2011, motines a las afueras de la Cámara de Diputados en Roma el 14 de diciembre de 2010, tentativa el 15 de octubre de 2011 en Lisboa de invadir la Assembleia da República, incendio de la sede de la presidencia bosnia en febrero de 2014: los lugares del poder institucional ejercen una atracción magnética sobre los revolucionarios. Pero cuando los insurrectos consiguen invadir los parlamentos, los palacios presidenciales y otras sedes de las instituciones, como en Ucrania, en Libia o en Wisconsin, es para descubrir lugares vacíos, vacíos de poder, y con muebles de mal gusto. No es para impedir al "pueblo" "tomar el poder" que se le prohíbe a éste tan ferozmente invadirlos, sino para impedirle darse cuenta de que el poder *no reside ya en las*

instituciones. En ellas sólo hay templos desiertos, fortalezas en desuso, simples decoraciones; y verdaderos *señuelos de revolucionarios*. El impulso popular de invadir la escena para descubrir lo que pasa entre bastidores tiene vocación de ser decepcionante. Incluso los más fervientes complotistas, si tuvieran acceso a ellos, no descubrirían ningún arcano; la verdad es que el poder simplemente no es ya esa realidad teatral a la que la modernidad nos acostumbró.

Sin embargo, la verdad respecto a la localización efectiva del poder no está para nada oculta; somos únicamente nosotros quienes rechazamos verla en la medida en que eso vendría a desilusionar nuestras más confortables certezas. Basta con asomarse a los billetes emitidos por la Unión Europea para percatarse de esta verdad. Ni los marxistas ni los economistas neoclásicos han podido nunca admitirlo, pero es un hecho arqueológicamente establecido: la moneda no es un instrumento económico, sino una realidad esencialmente *política*. Jamás se ha visto moneda que no esté adosada a un orden político susceptible de garantizarla. Es por esto, también, que las divisas de los diferentes países portan tradicionalmente la figura personal de los emperadores, de los grandes hombres de Estado, de los padres fundadores o las alegorías de carne y hueso de la nación. Ahora bien, ¿quién figura en los billetes de euros? No figuras

humanas, no insignias de una soberanía personal, sino puentes, acueductos, arcos: arquitecturas impersonales cuyo corazón está vacío. De la verdad respecto a la naturaleza presente del poder, cada europeo tiene un ejemplar impreso en su bolsillo. Ella se formula así: *el poder reside ahora en las infraestructuras de este mundo*. El poder contemporáneo es de naturaleza arquitectural e impersonal, y no representativa y personal. El poder tradicional era de naturaleza representativa: el papa era la representación de Cristo en la Tierra, el rey, de Dios, el Presidente, del pueblo, y el Secretario General del Partido, del proletariado. Toda esta política personal ha muerto, y es por esto que unos cuantos tribunos que sobreviven en la superficie del globo divierten más de lo que gobiernan. El personal político está efectivamente compuesto de payasos de mayor o menor talento; de ahí el éxito fulminante del miserable Beppe Grillo en Italia o del siniestro Dieudonné en Francia. Con todo, ellos saben al menos *divertirte*, es incluso su trabajo. Por eso, reprochar a los políticos "no representarnos" no hace sino mantener una nostalgia, además de no decir nada nuevo. Los políticos no están ahí para ello, están ahí para distraernos, ya que el poder está en otra parte. Y es esta justa intuición lo que se vuelve locura en todos los conspiracionismos contemporáneos. El poder está por mucho en otra parte, en otra parte que en las instituciones, pero sin embargo no está oculto. O si lo está, lo está como la

Carta robada de Poe. Nadie lo ve porque todos lo tienen, en todo momento, ante sus ojos: bajo la forma de una línea de alta tensión, de una autopista, de una glorieta, de un supermercado o de un software de computadora. Y si está oculto, es como una red de alcantarillas, un cable submarino, fibra óptica corriendo a lo largo de una línea de tren o un *data center* en pleno bosque. El poder es la organización misma de este mundo, este mundo ingeniado, configurado, *diseñado*. Aquí radica el secreto, *y es que no hay ninguno*.

El poder es ahora inmanente a la vida tal como ésta es organizada tecnológica y mercantilmente. Tiene la apariencia neutra de los equipos o de la página blanca de Google. Quien determina el agenciamiento del espacio, quien gobierna los medios y los ambientes, quien administra las cosas, quien gestiona los accesos, gobierna a los hombres. El poder contemporáneo se ha hecho el heredero, por un lado, de la vieja ciencia de la policía, que consiste en velar "por el bienestar y la seguridad de los ciudadanos", y, por el otro, de la ciencia logística de los militares, tras convertir el "arte de mover los ejércitos" en el arte de asegurar la continuidad de las redes de comunicación y la movilidad estratégica. Absorbidos en nuestra concepción lingüística de la cosa pública, de la política, hemos continuado discutiendo mientras que las verdaderas decisiones eran ejecutadas *ante nuestros ojos*. Es en estructuras

de acero que se escriben las leyes contemporáneas, y no con palabras. Toda la indignación de los ciudadanos sólo puede conseguir chocar su frente aturdida contra el hormigón armado de este mundo. El gran mérito de la lucha contra el TAV en Italia consiste en haber captado con tanta claridad todo lo que se jugaba de político en una simple construcción pública. Es, simétricamente, lo que ningún político puede admitir. Como ese Bersani que replicaba un día a los No TAV: "Después de todo, sólo se trata de una línea de tren, no de un bombardero." "Una construcción vale por un batallón", evaluaba no obstante el mariscal Lyautey, quien no tenía competidor para "pacificar" las colonias. Si en todas partes del mundo, desde Rumania hasta Brasil, se multiplican las luchas contra los grandes proyectos de equipamiento, es que esta intuición está imponiéndose por sí misma.

Quien quiera emprender cualquier cosa contra el mundo existente, tiene que partir de esto: la verdadera estructura del poder es la organización material, tecnológica, física de este mundo. *El gobierno no está más en el gobierno*. Las "vacaciones del poder" que han durado más de un año en Bélgica lo atestiguan inequívocamente: el país ha podido prescindir de gobierno, de representante elegido, de parlamento, de debate político, de asuntos electorales, sin que nada de su funcionamiento normal quede afectado. Idénticamente, Italia marcha desde hace años de

“gobierno técnico” en “gobierno técnico”, y nadie se conmueve de que esta expresión se remonte al Manifiesto-programa del Partido Político Futurista de 1918, que incubó a los primeros fascistas.

El poder, ahora, es el orden mismo de las cosas, y la policía tiene a su cargo defenderlo. No resulta simple pensar un poder que consiste en unas infraestructuras, en los medios para hacerlas funcionar, para controlarlas y erigirlas. Cómo oponerse a un orden que no se formula, que se construye paso a paso y sin rodeos. Un orden que se ha incorporado en los objetos mismos de la vida cotidiana. Un orden cuya constitución política es su constitución material. Un orden que se da menos en las palabras del presidente que en el silencio del funcionamiento óptimo. Cuando el poder se manifestaba por edictos, leyes y reglamentos, dejaba abierta la crítica. Pero no se critica un muro, se lo destruye o se le hace un grafiti. Un gobierno que *dispone* la vida a través de sus instrumentos y acondicionamientos, cuyos enunciados asumen la forma de una calle bordeada de conos y resguardada de cámaras, sólo exige, la mayoría de las veces, una destrucción, a su vez, sin rodeos. De este modo, dirigirse contra el marco de la vida cotidiana se ha vuelto un sacrilegio: es semejante a violar su constitución. El recurso indiscriminado a los destrozos en los motines urbanos indica a la vez la consciencia de este estado de cosas, y una relativa

impotencia frente a él. El orden enmudecido e incuestionable que materializa la existencia de una parada de autobús desgraciadamente no yace muerto en trozos una vez que queda destruido. La teoría de las ventanas rotas está todavía de pie cuando se han roto todos los escaparates. Todas las proclamaciones hipócritas sobre el carácter sagrado del "medio ambiente", toda la santa cruzada por su defensa, sólo se esclarece a la luz de esta novedad: *el poder se ha vuelto él mismo medioambiental*, se ha *fundido en la decoración*. Es a él a quien se llama a defender en todos los llamados oficiales a "preservar el medio ambiente", y no a los pececitos.

2. La vida cotidiana no siempre ha sido *organizada*. Para esto ha hecho falta, primero, desmantelar la vida, comenzando por la ciudad. Se ha descompuesto la vida y la ciudad en *funciones*, según las "necesidades sociales". El barrio de oficinas, el barrio de fábricas, el barrio residencial, los espacios de relajación, el barrio de moda donde uno se divierte, el lugar donde uno come, el lugar donde uno labora, el lugar donde uno liga, y el coche o el autobús para unir todo esto, son el resultado de un trabajo de puesta en forma de la vida que es el estrago de toda forma de vida. Ha sido conducido con método, durante más de un siglo, por toda una casta de *organizadores*, toda una armada gris de mánagers. Se ha disecado la vida y el hombre en un conjunto de necesidades, y después se

ha organizado su síntesis. Poco importa que esta síntesis haya tomado el nombre de "planificación socialista" o de "mercado". Poco importa que esto haya acabado en el fracaso de las nuevas ciudades o en el éxito de los barrios *hipsters*. El resultado es el mismo: desierto y anemia existencial. No queda nada de una forma de vida una vez que se la ha descompuesto en órganos. De ahí proviene, a la inversa, la alegría palpable que desbordaban las plazas ocupadas de la Puerta del Sol, de Tahrir, de Gezi o la atracción ejercida, a pesar de los infernales lodos del bosquecillo de Nantes, por la ocupación de las tierras en Notre-Dame-des-Landes. De ahí la alegría que se vincula a toda *comuna*. Suele ocurrir que la vida deje de estar cortada en trozos conectados. Dormir, luchar, comer, cuidarse, hacer una fiesta, conspirar, debatir, dependen de un solo movimiento vital. No todo está *organizado*, todo *se organiza*. La diferencia es notable. Uno apela a la gestión, otro a la atención: disposiciones altamente incompatibles.

Relatando los levantamientos aimaras a comienzos de los años 2000 en Bolivia, Raúl Zibechi, un activista uruguayo, escribe: "En estos movimientos la organización no está separada de la vida cotidiana, es la vida cotidiana desplegada como acción insurreccional." Constata que en los barrios de El Alto, en 2003, "un ethos comunal sustituyó el anterior ethos sindical". Esto es lo que explica en

qué consiste la lucha contra el poder infraestructural. Quien dice infraestructura dice que la vida ha sido separada de sus condiciones. Que se han *puesto condiciones* a la vida. Que ésta depende de factores sobre los cuales no hay ya un punto de agarre. Que se ha hundido. Las infraestructuras organizan una vida sin mundo, suspendida, sacrificable, a merced de quien las gestione. El nihilismo metropolitano es sólo una manera bravucona de no admitirlo. Por el contrario, esto esclarece lo que se busca en las experimentaciones en curso en tantas aldeas y ciudades del mundo entero, y los escollos inevitables. No un retorno a la tierra, sino un retorno *sobre* tierra. Lo que conforma la fuerza de ataque de las insurrecciones, su capacidad de asolar duraderamente la infraestructura del adversario, es justamente su nivel de autoorganización de la vida común. Que uno de los primeros reflejos de Occupy Wall Street haya sido ir a bloquear el puente de Brooklyn o que la Comuna de Oakland haya tratado de paralizar con varios miles de personas el puerto de la ciudad durante la huelga general del 12 de diciembre de 2011, dan testimonio del vínculo intuitivo entre autoorganización y bloqueo. La fragilidad de la autoorganización que se esbozaba apenas en esas ocupaciones no debía permitir empujar esas tentativas más lejos. De manera inversa, las plazas Tahrir y Taksim son nodos centrales de la circulación de automóviles en El Cairo y Estambul.

Bloquear esos flujos, era abrir la situación. La ocupación era inmediatamente bloqueo. De ahí su capacidad para desarticular el reino de la normalidad en la totalidad de una metrópoli. En un nivel distinto, es difícil no hacer la conexión entre el hecho de que los zapatistas se propongan actualmente vincular respectivamente 29 luchas de defensa contra proyectos de minas, carreteras, centrales eléctricas y represas que implican a diferentes pueblos indígenas de todo México, y de que ellos mismos hayan pasado los diez últimos años dotándose de todos los medios posibles para su autonomía con respecto a los poderes tanto federales como económicos.

3. Un cartel del movimiento contra la ley de contrato de primer empleo en Francia (CPE) en 2006, decía: "Es por los flujos que este mundo se mantiene. ¡Bloqueemos todo!" Esta consigna llevada, en ese tiempo, por una minoría de un movimiento él mismo minoritario, incluso si tuvo un aspecto "triunfante", ha conocido una notable fortuna desde entonces. En 2009, el movimiento contra la "pwofitasyon" que paralizó toda Guadalupe, lo aplicó en grandes proporciones. Posteriormente hemos visto cómo la práctica del bloqueo, durante el movimiento francés contra la reforma de las pensiones, en el otoño de 2010, se volvía la práctica de lucha elemental, aplicándose

paralelamente a un depósito de carburante, un centro comercial, una estación de tren o un sitio de producción. Esto es lo que revela a un determinado estado del mundo.

Que el movimiento francés contra la reforma de las pensiones haya tenido como corazón el bloqueo de las refinerías no es un hecho políticamente despreciable. Las refinerías fueron desde finales de los años 1970 la vanguardia de aquello que se denominaba entonces las "industrias de procesos", las industrias "de flujos". Se puede decir que el funcionamiento de la refinería ha servido desde entonces como modelo para la reestructuración de la mayoría de las fábricas. Por lo demás, ya no hay que hablar de fábricas, sino de *sitios*, de sitios de producción. La diferencia entre la fábrica y el sitio es que una fábrica es una concentración de obreros, de saber-hacer, de materias primas, de *stocks*; un sitio es sólo un nodo sobre un mapa de flujos productivos. Siendo su único rasgo común que lo que sale tanto de una como de otro ha sufrido una cierta transformación, respecto a aquello que ha entrado en ambos. La refinería es el lugar donde primero se trastornó la relación entre trabajo y producción. El obrero, o más bien el operador, no tiene en ella ni siquiera por tarea el mantenimiento o la reparación de las máquinas, que están generalmente confiadas a interinos, sino simplemente el desplegar una determinada vigilancia en torno a un proceso de producción

totalmente automatizado. Es un indicador que se enciende y que no debería hacerlo. Es un gorgoteo anormal en una canalización. Es un humo que se escapa de manera extraña, o que no tiene el ritmo que haría falta. El obrero de refinería es una especie de vigilante de máquinas, una figura ociosa de la concentración nerviosa. Y lo mismo está sucediendo, tendencialmente, con un buen número de los sectores de la industria en Occidente a partir de ahora. El obrero clásico se asimilaba gloriosamente al Productor: aquí *la relación entre trabajo y producción está, de manera completamente simple, invertida*. Sólo hay trabajo cuando la producción se detiene, cuando un disfuncionamiento le pone trabas y es necesario remediarlo. Los marxistas pueden conseguirse nuevos atuendos: el proceso de valorización de la mercancía, desde la extracción hasta el surtidor, coincide con el proceso de circulación, que a su vez coincide con el proceso de producción, el cual, por otra parte, depende en tiempo real de las fluctuaciones finales del mercado. Decir que el valor de la mercancía cristaliza el tiempo de trabajo del obrero fue una operación política tan fructífera como falaz. Tanto en una refinería como en cualquier fábrica perfectamente automatizada, se ha vuelto una marca de ironía ofensiva. Den otros diez años a China, diez años de huelgas y de reivindicaciones obreras, y pasará lo mismo. Por

supuesto, no se considerará despreciable el hecho de que los obreros de las refinerías estén desde hace mucho tiempo entre los mejores pagados de la industria, y que sea en ese sector donde fue primero experimentado, por lo menos en Francia, aquello que por eufemismo se llama la "fluidificación de las relaciones sociales", particularmente sindicales.

Durante el movimiento contra la reforma de las pensiones, la mayoría de los depósitos de carburantes de Francia fueron bloqueados no por algunos de sus obreros, sino por profesores, estudiantes, conductores, trabajadores de correos, desempleados. Esto no radica en que esos obreros no tenían derecho a hacerlo. Es sólo porque en un mundo donde la organización de la producción es descentralizada, circulante y ampliamente automatizada, donde cada máquina no es ya sino un eslabón en un sistema integrado de máquinas que la subsume, donde este sistema-mundo de máquinas, de máquinas que producen máquinas, tiende a unificarse cibernéticamente, cada flujo particular es un momento de la reproducción del conjunto de la sociedad del capital. Ya no hay "esfera de la reproducción", de la fuerza de trabajo o de las relaciones sociales, que sería distinta de la "esfera de la producción". Esta última, por otra parte, no es ya una esfera, sino más bien la trama del mundo y de todas las relaciones. Atacar físicamente esos flujos, en cualquier punto, equivale por tanto a atacar políticamente el sistema en su totalidad. Si el sujeto

de la huelga era la clase obrera, el del bloqueo es perfectamente cualquiera. Es quien sea, quien sea que se decida a bloquear; y a tomar así partido contra la presente organización del mundo.

Casi siempre, es en el momento en que alcanzan su grado de sofisticación máxima cuando las civilizaciones se desmoronan. Cada cadena de producción se amplía hasta un determinado nivel de especialización por determinado número de intermediarios, que basta con que uno solo desaparezca para que el conjunto de la cadena se encuentre con ello paralizada, incluso destruida. Las fábricas Honda en Japón conocieron hace tres años los más largos períodos de paro técnico desde los años 1960, simplemente porque el proveedor de un chip particular había desaparecido en el terremoto de marzo de 2011, y nadie más era susceptible de producirlo.

En la manía de bloquear todo que acompaña ahora a cada movimiento de magnitud, hay que leer un claro giro radical de la relación con el tiempo. Observamos el futuro así como el Ángel de la Historia de Walter Benjamin observaba el pasado. "En lo que nos aparece como una cadena de acontecimientos, no ve él sino una sola y única catástrofe, que amontona sin cesar ruinas sobre ruinas arrojándolas a sus pies." El tiempo que transcurre sólo es percibido ya como una lenta progresión hacia un final probablemente espantoso.

Cada década por venir es aprehendida como un paso más hacia el caos climático, del que todos han comprendido perfectamente que se trataba de la verdad del enfermizo "calentamiento global". Los metales pesados continuarán, día tras día, acumulándose en la cadena alimenticia, al igual que se acumulan los nucleidos radioactivos y tantas otras fuentes de contaminación invisibles aunque fatales. Por eso hace falta ver cada tentativa de bloquear el sistema global, cada movimiento, cada revuelta, cada levantamiento, como una tentativa vertical de *detener el tiempo*, y de bifurcar hacia una dirección menos fatal.

4. No es la debilidad de las luchas lo que explica el desvanecimiento de toda perspectiva revolucionaria; es la ausencia de perspectiva revolucionaria creíble lo que explica la debilidad de las luchas. Obsesionados como estamos por una idea política de la revolución, hemos descuidado su dimensión técnica. *Una perspectiva revolucionaria no se dirige ya a la reorganización institucional de la sociedad, sino a la configuración técnica de los mundos*. En cuanto tal, es una línea trazada en el presente, no una imagen que flota en el futuro. Si queremos recobrar una perspectiva, nos será crucial unir la constatación difusa de que este mundo no puede seguir durando con el deseo de construir uno mejor. Porque si este mundo se mantiene, es primero gracias a la dependencia material en la que cada uno

está mano a mano con el buen funcionamiento general de la máquina social, simplemente para sobrevivir. Nos hace falta disponer de un conocimiento técnico profundo de la organización de este mundo; un conocimiento que permita a la vez poner fuera de uso las estructuras dominantes y reservarnos el tiempo necesario para la organización de una desconexión material y política con respecto al curso general de la catástrofe, desconexión que no esté atormentada por el espectro de la penuria, por la urgencia de la supervivencia. Para decirlo lisa y llanamente: en la medida en que no sepamos cómo prescindir de las centrales nucleares y mientras desmantelarlas sea un negocio para quienes las quieren eternas, aspirar a la abolición del Estado continuará haciendo sonreír; en la medida en que la perspectiva de un levantamiento signifique penuria segura de cuidados, de alimento o de energía, no existirá ningún movimiento de masas decidido. En otros términos: nos hace falta reemprender un trabajo meticuloso de investigación. Nos hace falta ir al encuentro, en todos los sectores, sobre todos los territorios en que habitamos, de aquellos que disponen de los saberes técnicos estratégicos. Es sólo a partir de aquí que algunos movimientos se atreverán verdaderamente a "bloquear todo". Es sólo a partir de aquí que se liberará la pasión de la experimentación de otra vida, pasión técnica en amplia medida que se asemeja al cambio radical de

la puesta bajo dependencia tecnológica de todos. Este proceso de acumulación de saber, de establecimiento de complicidades en todos los dominios, es la condición de un retorno serio y masivo de la cuestión revolucionaria.

"El movimiento obrero no fue vencido por el capitalismo, sino por la democracia", decía Mario Tronti. También fue vencido por no haber conseguido apropiarse lo esencial de la potencia obrera. Lo que hace al obrero no es su explotación por un patrón, explotación que comparte con cualquier otro asalariado. Lo que hace positivamente al obrero es su dominio técnico, encarnado, de un mundo de producción particular. Hay en ello una inclinación a la vez sabia y popular, un conocimiento apasionado que constituía la riqueza propia del mundo obrero antes de que el capital, viendo el peligro contenido ahí y no sin haber chupado previamente todo ese conocimiento, decidiera hacer de los obreros unos operadores, vigilantes y agentes de mantenimiento de máquinas. Pero incluso aquí, la potencia obrera permanece: quien sabe hacer funcionar un sistema sabe también sabotearlo eficazmente. Ahora bien, nadie puede de manera individual dominar el conjunto de las técnicas que permiten al sistema actual reproducirse. Esto, sólo una fuerza colectiva puede hacerlo. Construir una fuerza revolucionaria, hoy en día, consiste justamente en esto: articular todos los mundos y todas las técnicas revolucionariamente

necesarias, agregar toda la inteligencia técnica a una fuerza histórica y no a un sistema de gobierno.

El fracaso del movimiento francés de lucha contra la reforma de las pensiones en el otoño de 2010 nos ha proporcionado la amarga lección de ello: si la CGT (Confédération Générale du Travail) llevó la delantera sobre toda la lucha, fue en virtud de nuestra insuficiencia *sobre ese plano*. Le bastó con hacer del bloqueo de las refinerías, sector donde aquélla es hegemónica, el centro de gravedad del movimiento. A partir de entonces le estaba permitido en cualquier momento pitar el final del juego, reabriendo las compuertas de las refinerías y liberando así toda presión sobre el país. Lo que hizo entonces falta al movimiento es justamente un conocimiento mínimo del funcionamiento material de este mundo, conocimiento que se encuentra disperso entre las manos de los obreros, concentrado en la cabeza de chorlito de algunos ingenieros y ciertamente puesta en común, del lado adverso, en alguna oscura instancia militar. Si se hubiera sabido destrozar el abastecimiento de lacrimógenos de la policía, o si se hubiera sabido interrumpir un solo día la propaganda televisiva, si se hubiera sabido privar a las autoridades de electricidad, podríamos estar seguros de que las cosas no habrían terminado tan penosamente. Hace falta, por lo demás, considerar que la principal derrota *política* del movimiento consistió en

conceder al Estado, bajo la forma de órdenes prefectorales, la prerrogativa estratégica de determinar *quién* tendría gasolina y *quién* estaría privado de ella.

"Si hoy en día te quieres quitar de encima a alguien, tienes que atacar sus infraestructuras", escribe de manera muy precisa un universitario estadounidense. Desde la Segunda Guerra Mundial, el ejército aéreo estadounidense no ha dejado de desarrollar la idea de "guerra infraestructural", viendo en los servicios civiles más banales los mejores blancos para poner de rodillas a sus adversarios. Además, esto explica que las infraestructuras estratégicas de este mundo estén rodeadas de un creciente secreto. Para una fuerza revolucionaria, no tiene ningún sentido saber bloquear la infraestructura del adversario si no sabe hacerla funcionar, en caso requerido, en su beneficio. Saber destruir el sistema tecnológico supone experimentar y poner en marcha al mismo tiempo las técnicas que lo hacen superfluo. Volver sobre tierra es, para comenzar, dejar de vivir en la ignorancia de las condiciones de nuestra existencia.



Oakland, 20 de diciembre de 2013

Fuck off Google

1. *Que no hay "revoluciones Facebook" sino una nueva ciencia del gobierno, la cibernética.* **2.** *¡Guerra a los* smarts*!* **3.** *Miseria de la cibernética.* **4.** *Técnicas contra tecnología.*

1. La genealogía no es muy conocida, y sin embargo amerita serlo: Twitter proviene de un programa llamado TXTMob, inventado por activistas estadounidenses para coordinarse por teléfono celular durante las manifestaciones contra la convención nacional del partido republicano en 2004. Esta aplicación habría sido utilizada entonces por unas cinco mil personas para compartir en tiempo real información sobre las acciones y los movimientos de la policía. Twitter, lanzado dos años más tarde, fue también utilizado para fines similares, en Moldavia por ejemplo, y las manifestaciones iraníes de 2009 popularizaron la idea de que era la herramienta necesaria para la coordinación de los insurrectos, particularmente contra las dictaduras. En 2011, durante los motines que golpeaban a una Inglaterra que todos pensaban eternamente impasible, algunos periodistas fabularon

lógicamente que el tweet había facilitado la propagación de los disturbios desde su epicentro, Tottenham. Resultó que para su comunicación, los amotinados se habían más bien inclinado por los BlackBerry, teléfonos protegidos puestos al día para el *top management* de los bancos y las multinacionales y de los cuales ni siquiera los servicios secretos británicos tenían sus claves de desciframiento. Por otra parte, un grupo de hackers pirateó el sitio de BlackBerry para disuadirlo, tras el golpe, de cooperar con la policía. Si Twitter, en esa ocasión, permitió una autoorganización, fue más bien la de las hordas de barrenderos-ciudadanos, que trataban de limpiar y reparar los daños causados por los enfrentamientos y los saqueos. Esta iniciativa fue retransmitida y coordinada por CrisisCommons: una "red de voluntarios que trabajan juntos para construir y utilizar herramientas tecnológicas que ayudan a responder a los desastres y a aumentar la resiliencia y la respuesta ante una crisis". Un periodicucho de izquierda francés comparó en ese entonces tal iniciativa con la organización de la Puerta del Sol durante el movimiento llamado "de los indignados". La amalgama puede parecer absurda entre una iniciativa que pretende acelerar el retorno al orden y el hecho de organizarse para vivir varias miles de personas sobre una plaza ocupada, a pesar de los asaltos repetidos de la policía. A no ser que sólo se

vean aquí dos gestos *espontáneos, conectados y ciudadanos*. Los "indignados" españoles, al menos una parte no despreciable de entre ellos, pusieron de relieve, desde el 15M, su fe en la utopía de la ciudadanía conectada. Para ellos, las redes sociales informáticas habían no sólo acelerado la propagación del movimiento de 2011, sino también y sobre todo colocado las bases de un nuevo tipo de organización política, para la lucha y para la sociedad: una democracia conectada, participativa, transparente. Siempre acaba siendo lamentable, para unos "revolucionarios", compartir tal idea con Jared Cohen, el consejero en antiterrorismo del gobierno estadounidense que contactó e impulsó Twitter durante la "revolución iraní" de 2009 con el fin de mantener su funcionamiento ante la censura. Jared Cohen coescribió recientemente con el exjefe de Google, Eric Schmidt, un libro político escalofriante, *The New Digital Age*. En él se lee desde la primera página esta frase bien formulada para mantener la confusión en lo que se refiere a las virtudes políticas de las nuevas tecnologías de comunicación: "Internet es la más vasta experiencia que implica la anarquía en la historia."

"En Trípoli, Tottenham o Wall Street, la gente ha protestado contra el fracaso de las políticas actuales y la falta de posibilidades ofrecidas por el sistema electoral… La gente ha perdido la fe en el gobierno y las demás instituciones centralizadas del poder… No existe ninguna justificación viable para que un

sistema democrático limite la participación de los ciudadanos al solo hecho de votar. Vivimos en un mundo en el que personas ordinarias contribuyen en Wikipedia; organizan en línea manifestaciones en el ciberespacio y en el mundo físico, como las revoluciones egipcias y tunicinas o el movimiento de los indignados en España; y estudian minuciosamente los cables diplomáticos revelados por WikiLeaks. Las mismas tecnologías que nos permiten trabajar juntos a distancia crean la promesa de que podemos gobernarnos mejor." No es una "indignada" quien habla, o si lo es, hay que precisar que lleva mucho tiempo acampando en una oficina de la Casa Blanca: Beth Noveck dirigía la iniciativa para el "Open Government" de la administración Obama. Este programa parte de la constatación de que la función gubernamental consiste, a partir de ahora, en la puesta en relación de los ciudadanos y la puesta a disposición de la información retenida en el seno de la máquina burocrática. Así, para la alcaldía de Nueva York, "la estructura jerárquica que se basa en el hecho de que el gobierno sabría lo que es bueno para ustedes ha caducado. El nuevo modelo para este siglo se apoya en la cocreación y la colaboración."

Sin ninguna sorpresa, el concepto de Open Government Data fue elaborado no por políticos sino por informáticos —fervientes defensores, por otra parte, del desarrollo del software *open source*—

que invocaban la ambición de los Padres Fundadores de los Estados Unidos: que "cada ciudadano tome parte en el gobierno". El gobierno, aquí, queda reducido a un papel de animador o de facilitador, y en última instancia al de "plataforma de coordinación de la acción ciudadana". El paralelo con las redes sociales está enteramente asumido. "¿De qué modo puede pensarse la ciudad de la misma manera que el ecosistema de API [interfaces de programación] de Facebook o de Twitter?", se pregunta alguien en la alcaldía de Nueva York. "Esto debe permitirnos producir una experiencia de gobierno más centrada en el usuario, ya que el asunto no es sólo el consumo, sino la coproducción de servicios públicos y de democracia." Incluso ubicando estos discursos en el rango de elucubraciones, frutos de cerebros un tanto sobrecalentados del Silicon Valley, esto confirma que la práctica del gobierno se identifica cada vez menos con la soberanía estatal. En el tiempo de las redes, gobernar significa asegurar la interconexión de los hombres, los objetos y las máquinas así como la circulación libre, es decir, transparente, es decir, controlable, de la información así producida. Ahora bien, ésta es una actividad que se cumple ya ampliamente fuera de los aparatos de Estado, incluso si éstos intentan por todos los medios conservar su control. Facebook es ciertamente menos el modelo de una nueva forma de gobierno que su realidad ya en acto. El hecho de que unos

revolucionarios lo hayan empleado y lo empleen para encontrarse masivamente en la calle prueba solamente que es posible utilizar Facebook, en algunos lugares, contra él mismo, contra su vocación esencialmente policial.

Cuando las informaciones se introducen hoy en los palacios presidenciales y las alcaldías de las ciudades más grandes del mundo, es menos para instalarse en ellas que para enunciarles las nuevas reglas del juego: en lo sucesivo, las administraciones están en competencia con otros prestatarios de los mismos servicios, los cuales, desgraciadamente para aquéllas, tienen algunos pasos de ventaja. Proponiendo los servicios de su *cloud* para resguardar de las revoluciones a los servicios del Estado, como señala el catastro ahora accesible como aplicación para smartphone, *The New Digital Age*: "En el futuro, las personas no salvaguardarán únicamente sus datos: salvaguardarán su gobierno." Y, en caso de que no se haya comprendido bien quién es el *boss* ahora, concluye: "Los gobiernos pueden colapsarse y diversas guerras pueden destruir las infraestructuras físicas, las instituciones virtuales sobrevivirán a ambos." Lo que se oculta, con Google, bajo las apariencias de una inocente interfaz y de un motor de búsqueda con una rara eficacia, es un proyecto explícitamente político. Una empresa que cartografía el planeta Tierra, enviando equipos a cada una de las calles de cada una de sus

ciudades, no puede tener intenciones meramente comerciales. Nunca se cartografía sino aquello que uno medita adueñarse. “Don’t be evil!”: déjate llevar.

Resulta un poco inquietante constatar que, bajo las tiendas de campaña que recubrían el Zuccotti Park así como en las oficinas de los consultores de formación de empresas —es decir, un poco más arriba en el cielo de Nueva York—, se piensa la respuesta al desastre en los mismos términos: conexión, red, autoorganización. Es la señal de que al mismo tiempo que se ponían en práctica las nuevas tecnologías de comunicación que tejen ahora, no sólo su tela sobre la Tierra, sino la textura misma del mundo en el que vivimos, una cierta manera de pensar y de gobernar estaba ganando. Ahora bien, las bases de esta nueva ciencia de gobierno fueron colocadas por aquellos mismos, ingenieros y científicos, que inventaban los medios técnicos para su aplicación. La historia es la siguiente: el matemático Norbert Wiener, mientras terminaba de trabajar para el ejército estadounidense, comienza en los años 1940 a fundar, al mismo tiempo que una nueva ciencia, una nueva definición del hombre, de su relación con el mundo, de su relación consigo mismo. Claude Shannon, ingeniero en Bell y en el MIT, cuyos trabajos sobre el muestreo o la medida de la información sirvieron para el desarrollo de las telecomunicaciones, se involucró en este esfuerzo. Al igual que el

sorprendente Gregory Bateson, antropólogo en Harvard, empleado por los servicios secretos estadounidenses en el sureste de Asia durante la Segunda Guerra Mundial, aficionado refinado del LSD y fundador de la escuela de Palo Alto. O también el truculento John von Neumann, el redactor del *First Draft of a Report on the EDVAC*, considerado como el texto fundador de la ciencia informática, el inventor de la teoría de juegos, aporte determinante para la economía neoliberal, partidario de un ataque nuclear preventivo contra la URSS y quien, tras haber determinado el punto óptimo donde arrojar la Bomba sobre Japón, nunca se cansó de ofrecer diversos servicios al ejército estadounidense y a la muy joven CIA. Aquellos mismos, pues, que contribuyeron de manera no despreciable al desarrollo de los nuevos medios de comunicación y de tratamiento de la información tras la Segunda Guerra Mundial, lanzaron también las bases de esa “ciencia” que Wiener llamó la “cibernética”. Un término que Ampère, un siglo antes, había tenido la buena idea de definir como la “ciencia del gobierno”. Y así tenemos por consiguiente un arte de gobernar cuya acta de fundación está casi olvidada, pero cuyos conceptos han avanzado subterráneamente, desplegándose al mismo tiempo que los cables que eran tirados unos tras otros sobre toda la superficie del globo, irrigando la informática tanto como la biología, la

inteligencia artificial, el *management* o las ciencias cognitivas.

Nosotros no vivimos, desde 2008, una brusca e inesperada "crisis económica", sólo asistimos a la lenta quiebra de la economía política *en cuanto arte de gobernar*. La economía nunca ha sido ni una realidad ni una ciencia; nació de entrada, en el siglo XVII, como arte de gobernar las poblaciones. Era necesario evitar la escasez para evitar el motín, de ahí la importancia de la cuestión de los "granos", y producir riqueza para incrementar el poder del soberano. "La vía más segura para cualquier gobierno radica en apoyarse sobre los intereses de los hombres", decía Hamilton. Gobernar quería decir, tras haber sido elucidadas las leyes "naturales" de la economía, dejar jugar el mecanismo armonioso de ésta, mover a los hombres maniobrando sus intereses. Armonía, previsibilidad de las conductas, porvenir radiante, supuesta racionalidad de los actores. Todo esto implicaba una cierta confianza, ser capaz de "dar crédito". Ahora bien, son justamente estos fundamentos de la vieja práctica gubernamental lo que la gestión viene a pulverizar mediante la crisis permanente. Nosotros no vivimos una masiva "crisis de la confianza", sino el *fin* de la confianza, que se ha tornado superflua para el gobierno. Donde reinan el control y la transparencia, donde la conducta de los sujetos es anticipada en tiempo real mediante el tratamiento algorítmico de la masa de informaciones disponibles

sobre ellos, deja de haber necesidad de provocar confianza en ellos y de que ellos den confianza: basta con que estén suficientemente vigilados. Como decía Lenin, "la confianza, está bien; el control, es mejor".

La crisis de confianza de Occidente en sí mismo, en su saber, en su lenguaje, en su razón, en su liberalismo, en su sujeto y en el mundo, de hecho se remonta al final del siglo XIX; estalla en todos los dominios con y alrededor de la Primera Guerra Mundial. La cibernética se desarrolló sobre esta herida abierta de la modernidad; se impuso como remedio a la crisis existencial y por lo tanto gubernamental de Occidente. "Somos —estimaba Wiener— náufragos en un planeta condenado a muerte [...] Aun en un naufragio las reglas y los valores humanos no necesariamente desaparecen, y debemos sacar el máximo provecho de ellos. Seremos engullidos, pero conviene que sea de una manera que desde ahora podamos considerar como digna de nuestra grandeza." El gobierno cibernético es por naturaleza apocalíptico. Su finalidad es impedir localmente el movimiento espontáneamente entrópico y caótico del mundo y asegurar "islotes de orden", de estabilidad, y —¿quién sabe?— la perpetua autorregulación de los sistemas, mediante la circulación desenfrenada, transparente y controlable de la información. "La comunicación es el cimiento de la sociedad, y

quienes trabajan manteniendo libres las vías de comunicación son los mismos de los que depende principalmente la perpetuidad o la caída de nuestra civilización", creía saber Wiener. Como todo período de transición, el paso de la antigua gubernamentalidad económica a la cibernética inaugura una fase de inestabilidad, un tragaluz histórico en el que es la gubernamentalidad *en cuanto tal* la que puede ser derrotada.

2. En los años 1980, Terry Winograd, el mentor de Larry Page, uno de los fundadores de Google, y Fernando Flores, el antiguo ministro de Economía de Salvador Allende, escribían que el diseño en informática es "de orden ontológico. Constituye una intervención en el trasfondo de nuestra herencia cultural y nos empuja fuera de los hábitos preconcebidos de nuestra vida, afectando profundamente nuestras maneras de ser. […] Es necesariamente reflexivo y político." Todo esto puede decirse de la cibernética. Oficialmente, estamos todavía gobernados por el viejo paradigma occidental dualista en el que está el sujeto y el mundo, el individuo y la sociedad, los hombres y las máquinas, la mente y el cuerpo, lo viviente y lo inerte; son distinciones que el sentido común mantiene todavía como válidas. En realidad, el capitalismo cibernetizado practica una ontología, y por lo tanto una antropología, cuya primicia está reserva a sus ejecutivos. El sujeto occidental

racional, consciente de sus intereses, que aspira al dominio del mundo y es de este modo gobernable, deja lugar a la concepción cibernética de un ser sin interioridad, de un *selfless self*, de un Yo sin Yo, emergente, climático, constituido por su exterioridad, por sus relaciones. Un ser que, armado con su Apple Watch, consigue aprehenderse integralmente a partir del exterior, a partir de las estadísticas que cada una de sus conductas engendra. Un Quantified Self que bien querría controlar, medir y desesperadamente optimizar cada uno de sus gestos, cada uno de sus efectos. Para la cibernética más avanzada, ya no está el hombre y su entorno, sino un ser-sistema inscrito él mismo en un conjunto de sistemas complejos de informaciones, sedes de procesos de autoorganización; un ser que uno advierte a partir de la vía media del budismo indio antes que de Descartes. "Para el hombre, estar vivo equivale a participar en un amplio sistema mundial de comunicación", adelantaba Wiener en 1948.

Así como la economía política produjo a un *homo œconomicus* gestionable dentro del marco de Estados industriales, la cibernética produce su propia humanidad. Una humanidad transparente, vaciada por los flujos mismos que la atraviesan, electrizada por la información, atada al mundo por una cantidad siempre creciente de dispositivos. Una humanidad inseparable de su entorno tecnológico,

pues está constituida por él, y de este modo es conducida. Tal es el objeto del gobierno a partir de ahora: ya no el hombre ni sus intereses, sino su "entorno social". Un entorno cuyo modelo es la ciudad inteligente. Inteligente porque produce, gracias a sus captores, información cuyo tratamiento en tiempo real permite la autogestión. E inteligente porque produce y es producida por habitantes inteligentes. La economía política reinaba sobre los seres dejándolos libres de perseguir su interés, la cibernética los controla dejándolos libres de comunicarse. "Debemos reinventar los sistemas sociales en el interior de un marco controlado", resumía recientemente un profesor cualquiera en el MIT.

La visión más petrificante y realista de la metrópoli por venir no se encuentra en los folletos que IBM distribuye en las municipalidades para venderles la puesta bajo control de los flujos de agua, de electricidad o del tráfico de carreteras. Es más bien la que se ha desarrollado a priori "contra" esa visión orwelliana de la ciudad: "smarter cities" coproducidas por sus propios habitantes (en cualquier caso, por los más conectados de entre ellos). Otro profesor del MIT de viaje en Cataluña se regocijaba de ver su capital volverse poco a poco una "fab city": "Sentados aquí en pleno corazón de Barcelona, veo que una nueva ciudad se inventa, en la que todo el mundo podrá tener acceso a las herramientas para que ella se vuelva enteramente

autónoma.” Así pues, los ciudadanos ya no son subalternos sino *smart people*; “receptores y generadores de ideas, servicios y soluciones”, como dijo uno de entre ellos. En esta visión, la metrópoli no se vuelve *smart* por la decisión y la acción de un gobierno central, sino que surge, como un “orden espontáneo”, cuando sus habitantes “encuentran nuevos medios para fabricar, unir y dar sentido a sus propios datos”.

Detrás de la promesa futurista de un mundo de hombres y objetos integralmente conectados —cuando coches, refrigeradores, relojes, aspiradoras y dildos estarán directamente unidos respectivamente entre sí y al Internet—, existe aquello que ya está ahí: el hecho de que el más polivalente de los captores esté ya en funcionamiento: yo mismo. “Yo” comparto mi geolocalización, mi humor, mi opinión, mi relato de lo increíble o lo increíblemente banal que he visto hoy. Yo he salido a correr; yo he compartido inmediatamente mi recorrido, mi tiempo, mis marcas de rendimiento y su autoevaluación. Yo publico permanentemente fotografías de mis vacaciones, de mis veladas, de mis alborotos, de mis colegas, de aquello que voy a comer así como de aquello con lo que tendré sexo. Yo tengo la sospecha de que no estoy haciendo nada y sin embargo produzco, permanentemente, datos. Trabaje o no, mi vida cotidiana, como *stock* de

informaciones, permanece integralmente valorizable. Yo mejoro continuamente el algoritmo.

“Gracias a las redes difusas de los captores, tendremos sobre nosotros mismos el punto de vista omnisciente de Dios. Por primera vez podemos cartografiar de modo preciso la conducta de masas de personas incluso en su vida cotidiana”, se entusiasma el mismo profesor del MIT. Las grandes reservas refrigeradas de datos constituyen la alacena del gobierno actual. Al husmear en las bases de datos producidos y actualizadas permanentemente por la vida cotidiana de los humanos conectados, busca las correlaciones que permiten establecer no unas leyes universales, ni siquiera unos “porqué”, sino unos “cuándo”, unos “qué”, unas predicciones puntuales y situadas, unos oráculos. Gestionar lo imprevisible, gobernar lo ingobernable y no ya tratar de abolirlo, tal es la ambición declarada de la cibernética. La cuestión del gobierno cibernético no es sólo, como en los tiempos de la economía política, la de prever para orientar la acción, sino la de actuar directamente sobre lo virtual, estructurar los posibles. La policía de Los Ángeles se dotó hace algunos años de un nuevo software informático llamado “Prepol”. Calcula, a partir de una enorme muchedumbre de estadísticas referentes al crimen, las probabilidades de que sea cometido tal o cual delito, barrio por barrio, calle por calle. Es el software mismo lo que, a partir de estas probabilidades actualizadas en tiempo real, ordena

las patrullas de policía en la ciudad. En 1948 un Padre cibernético escribía en *Le Monde*: “Podemos soñar con un tiempo en el que la máquina de gobernar conseguirá suplir —para bien o para mal, ¿quién sabe?— la insuficiencia hoy en día patente de los dirigentes y los habituales aparatos de la política.” Cada época sueña la siguiente, con el riesgo de que el sueño de una se convierta en la pesadilla cotidiana de la otra.

El objeto de la gran cosecha de informaciones personales no es un seguimiento individualizado del conjunto de la población. Si se introducen en la intimidad de cada uno y de todos, es menos para producir fichas individuales que grandes bases estadísticas que hacen sentido a partir de la mayoría. Resulta más económico correlacionar las características comunes de los individuos en una multitud de “perfiles”, y los devenires probables que se deriven de ellos. Uno no se interesa en el individuo presente y entero, sólo en lo que permite determinar sus líneas de fuga potenciales. El interés que se tiene en aplicar vigilancia sobre perfiles, “acontecimientos” y virtualidades, se debe a que las entidades estadísticas no se sublevan; y a que los individuos siempre pueden pretender no ser vigilados, al menos en calidad de personas. En el momento en que la gubernamentalidad cibernética opera ya en función de una lógica completamente nueva, sus sujetos actuales continúan pensándose en

función del viejo paradigma. Creemos que nuestros datos "personales" nos pertenecen, como nuestro coche o nuestros zapatos, y que sólo estamos ejerciendo nuestra "libertad individual" al decidir dejar a Google, Facebook, Apple, Amazon o la policía tener acceso a ellos, sin ver que esto tiene efectos inmediatos sobre aquellos que lo rechazan, y que serán en adelante tratados como sospechosos, como desviados potenciales. "No cabe duda —prevé *The New Digital Age*— que todavía en el futuro habrá personas que se resistan a la adopción y al uso de la tecnología, personas que rechacen tener un perfil virtual, un smartphone o el menor contacto con sistemas de datos online. Por su lado, un gobierno puede sospechar que las personas que desertan completamente de todo esto, tienen algo que ocultar y son así más propensas a infringir la ley. Así pues, como medida antiterrorista, el gobierno construirá un fichero de 'personas ocultas'. Si no quieres tener ningún perfil conocido sobre ninguna red social o una suscripción a un teléfono móvil, y si es particularmente difícil encontrar referencias sobre ti en Internet, puedes ser considerado como candidato para tal fichero. Puedes verte también sometido a todo un conjunto de reglamentos particulares que incluyen registros rigurosos en los aeropuertos e incluso restricciones de viaje."

3. Los servicios de seguridad llegan con ello, por lo tanto, a considerar como más *creíble* un perfil de

Facebook que al individuo que supuestamente se oculta detrás de él. Esto señala bastante la porosidad entre aquello que se seguía denominando lo virtual y lo real. La aceleración de la puesta en datos del mundo vuelve, efectivamente, cada vez menos pertinente el hecho de pensar como separados mundo conectado y mundo físico, ciberespacio y realidad. "Observen Android, Gmail, Google Maps, Google Search. Esto es lo que nosotros hacemos. Fabricamos productos sin los cuales es imposible vivir", se afirma en Mountain View. Sin embargo, desde hace algunos años, la omnipresencia de los objetos conectados implica en la vida cotidiana de los humanos, por parte de estos últimos, algunos reflejos de supervivencia. Algunos bármanes han decidido vetar los Google Glass de sus establecimientos; que, por otra parte, se vuelven así establecimientos verdaderamente *hipsters*. Florecen algunas iniciativas que incitan a desconectarse ocasionalmente (un día por semana, un fin de semana, un mes) para medir la dependencia a los objetos tecnológicos y revivir una "auténtica" experiencia de lo real. La tentativa se muestra por supuesto vana. El simpático fin de semana a orillas del mar con la familia y sin smartphone se vive primeramente *como experiencia de la desconexión*; es decir que queda inmediatamente proyectada al momento de la reconexión, y de su ser compartida en la red.

Al final, sin embargo, tras haberse objetivado la relación abstracta del hombre occidental en todo un conjunto de dispositivos, en todo un universo de reproducciones virtuales, el camino hacia la presencia se encuentra así paradójicamente reabierto. Considerando que nos hemos desapegado de todo, acabaremos por desapegarnos incluso de nuestro propio desapego. El bombardeo tecnológico nos proporcionará finalmente la capacidad de conmovernos de la existencia desnuda, sin pixel, de una madreselva. Ha hecho falta que todo tipo de pantallas se interpongan entre nosotros y el mundo para restituirnos, por medio del contraste, el incomparable tornasol del mundo sensible, el asombro ante lo que está ahí. Para que recuperemos el viejo gusto por la amistad, ha hecho falta que centenas de "amigos" a los que no les importamos un carajo nos *likeen* en Facebook para ridiculizarnos mejor después.

A falta de haber conseguido la creación de computadoras capaces de igualar al hombre, se emprendió el empobrecimiento de la experiencia humana hasta el punto en que la vida apenas ofrece mayor atracción que su modelización numérica. ¿Es imaginable el desierto humano que ha hecho falta crear para hacer de la existencia sobre las redes sociales algo deseable? De igual modo, ha hecho falta que el viajero ceda su lugar al turista para que sea imaginable que éste acepte pagar para recorrer el mundo desde su sala de estar a través de

hologramas. Pero la menor experiencia real hará estallar la miseria de este escamoteo. *Es su miseria lo que, al final, abatirá a la cibernética*. Para una generación superindividualizada que había tenido como socialidad primaria las *redes sociales*, la huelga estudiantil quebequesa de 2012 fue en primer lugar la revelación fulminante de la potencia insurreccional por el simple hecho de estar juntos y ponerse en acción. Se llevaron a cabo encuentros como nunca, hasta que esas amistades insurrectas llegaron a desplomarse contra las filas de policías. Las ratoneras no podían nada contra esto: por el contrario, se habían vuelto otra manera de ponerse juntos a prueba. “El fin del Yo será la génesis de la presencia”, auguraba Giorgio Cesarano en su *Manual de supervivencia*.

La virtud de los hackers ha consistido en partir de la materialidad del universo aclamado como virtual. Como dice un miembro de Telecomix, un grupo de hackers que se destacó ayudando a los sirios a evadir el control estatal sobre las comunicaciones de Internet, si el hacker está anticipado a su tiempo es porque “no ha considerado esta nueva herramienta [Internet] como un mundo virtual aparte, sino como una extensión de la realidad física”. Esto es tanto más flagrante ahora que el movimiento hacker se proyecta fuera de las pantallas para abrir *hackerspaces*, donde es posible diseccionar, interferir, manipular tanto softwares informáticos

como objetos. La extensión y la puesta en red del *Do It Yourself* ha implicado su parte de reclamaciones: se trata de arreglar las cosas, la calle, la ciudad, la sociedad, e incluso la vida. Algunos progresistas enfermizos se han apresurado a ver en ello las premisas de una nueva economía, incluso de una nueva civilización, esta vez basada en el "compartir". Con la excepción de que la actual economía capitalista valoriza ya la "creación", fuera de los viejos corsés industriales. Los mánagers son incitados a facilitar la liberación de las iniciativas, promover los proyectos novedosos, la creatividad, el genio, incluso la desviación; "la empresa del futuro debe proteger al desviado, pues el desviado es quien innova y quien es capaz de crear racionalidad en lo desconocido", dicen. El valor no se busca hoy ni en las nuevas funcionalidades de una mercancía ni menos en su deseabilidad o su sentido, sino en la experiencia que ofrece al consumidor. Entonces ¿por qué no ofrecerle, a ese consumidor, la experiencia última de pasar al otro lado del proceso de creación? Desde esta perspectiva, los *hackerspaces* o los *fablabs* se vuelven espacios donde pueden realizarse los "proyectos" de los "consumidores-innovadores" y emerger "nuevos lugares de mercado". En San Francisco, la sociedad TechShop pretende desarrollar un nuevo género de clubes de fitness en los que, a cambio de una adhesión anual, "uno se presta cada semana a manipular, crear y desarrollar sus proyectos".

El hecho de que el ejército estadounidense financie lugares similares en el marco del programa Cyber Fast Track de la DARPA (Defense Advance Research Projects Agency) no condena en cuanto tales a los hackerspaces. No más de lo que su captura dentro del movimiento "Maker" condena a esos espacios donde en grupo es posible construir, reparar o desviar los objetos industriales de sus usos primarios, para participar en una enésima reestructuración del proceso de producción capitalista. Los kits de construcción de ciudad, como el de Open Source Ecology con sus cincuenta máquinas modulables —tractor, fresadora, hormigonera, etc.— y módulos de habitación para construirse uno mismo, podrían también tener un destino distinto al de servir para fundar una "pequeña civilización con todo el confort moderno" o para crear "economías enteras", un "sistema financiero" o una "nueva gobernanza" como lo sueña su actual gurú. La agricultura urbana, que se instala sobre todos los techos de los inmuebles o las tierras baldías industriales —a semejanza de los 1300 jardines comunitarios de Detroit—, podría tener ambiciones distintas a las de participar en la recuperación económica o en la "resiliencia de zonas devastadas". Los ataques como aquellos dirigidos por Anonymous/LulzSec contra la policía, sociedades bancarias, multinacionales del espionaje o telecomunicaciones, podrían fácilmente desbordar

el ciberespacio. Como lo dice un hacker ucraniano: "Cuando tienes que asegurarte tu vida, dejas muy pronto de imprimir cosas en 3D. Es necesario encontrar otro plan."

4. Aquí interviene la famosa "cuestión de la técnica", punto ciego al día de hoy del movimiento revolucionario. Una mente cuyo nombre podemos olvidar describía así la tragedia francesa: "un país globalmente tecnófobo dominado por una élite globalmente tecnófila"; si la constatación no vale forzosamente para el país, vale en todo caso para los medios radicales. La mayoría de los marxistas y posmarxistas añaden a su propensión atávica a la hegemonía un cierto apego a la-técnica-que-libera-al-hombre, mientras que una buena parte de los anarquistas y posanarquistas se placen sin pesar en una confortable posición de minoría, incluso de minoría oprimida, y se colocan en posiciones generalmente hostiles a "la técnica". Cada tendencia dispone incluso de su caricatura: a los partidarios negristas del *cyborg*, de la revolución electrónica por parte de las multitudes conectadas, responden los antiindustriales que han hecho de la crítica del progreso y del "desastre de la civilización técnica" un género literario completamente rentable, y una ideología de nicho donde uno se mantiene a salvo, a falta de considerar una posibilidad revolucionaria cualquiera. Tecnofilia y tecnofobia forman una pareja diabólica unida por esta mentira central: que

una cosa tal como *la* técnica existiría. Sería posible, parece, hacer la partición en la existencia humana, entre lo que es técnico y lo que no lo es. Pero no: basta con ver en qué estado de inacabamiento nace el retoño humano, y el tiempo que toma antes de conseguir tanto moverse en el mundo como hablar, para darse cuenta de que su relación con el mundo no está en nada dada, sino que más bien es el resultado de toda una elaboración. La relación del hombre con el mundo, considerando que no depende de una adecuación natural, es esencialmente artificial, *técnica*, por hablar griego. Cada mundo humano es una cierta configuración de técnicas, de técnicas culinarias, arquitecturales, musicales, espirituales, informáticas, agrícolas, eróticas, guerreras, etc. Y bien es por esto que no hay ninguna esencia humana genérica: porque no hay más que técnicas particulares, y porque cada técnica configura un mundo, materializando así una cierta relación con éste, una cierta *forma de vida*. Así pues, uno no "construye" una forma de vida; uno no hace más que incorporarse técnicas, mediante el ejemplo, el ejercicio o el aprendizaje. Por eso también nuestro mundo familiar nos aparece raramente como "técnico": porque el conjunto de los artificios que lo articulan forman ya parte de nosotros; son más bien aquellos que no conocemos los que nos parecen con una extraña artificialidad. Por lo anterior, el carácter técnico de

nuestro mundo vivido sólo nos salta a la vista en dos circunstancias: la invención y la "avería". Es sólo cuando asistimos a un descubrimiento o cuando un elemento familiar llega a faltar, a romperse o a disfuncionar, que la ilusión de vivir en un mundo natural cae ante la evidencia contraria.

Uno no puede reducir las técnicas a un conjunto de instrumentos equivalentes que el Hombre, ese ser genérico, se apropiaría indiferentemente. Cada herramienta configura y encarna una relación determinada con el mundo y afecta a quien la emplea. Los mundos así forjados no son equivalentes, no más que los humanos que los pueblan. Y así como esos mundos no son equivalentes, no son jerarquizables. No existe nada que permita establecer a unos como más "avanzados" que otros. Son simplemente distintos, contando cada uno con su devenir propio, y con su propia historia. Para jerarquizar los mundos hace falta introducir un criterio en ellos, un criterio implícito que permita clasificar las diferentes técnicas. Ese criterio, en el caso del progreso, es simplemente la productividad cuantificable de las técnicas, tomada independientemente de todo lo que abarca éticamente cada técnica, independientemente de lo que engendra como mundo sensible. Por eso no hay otro progreso que el capitalista, y por eso el capitalismo es el estrago continuo de los mundos. Así también, que las técnicas produzcan mundos y formas de vida no

quiere decir que la esencia del hombre sea la producción, como creía Marx. Aquí tenemos lo que dejan escapar tecnófilos y tecnófobos a la vez: la naturaleza *ética* de cada técnica.

Hace falta agregar algo más: la pesadilla de esta época no surge de que ella sería “la era de la técnica”, sino *la era de la tecnología*. La tecnología no es la consumación de las técnicas, sino por el contrario la expropiación hecha a los humanos de sus diferentes técnicas constitutivas. La tecnología es la *puesta en sistema* de las técnicas más *eficaces*, y consecuentemente el erosionamiento de los mundos y de las relaciones con el mundo que cada una despliega. La tecno-logía es un *discurso sobre las técnicas que no cesa de realizarse*. Así como la ideología de la fiesta es la muerte de la fiesta real y la ideología del encuentro es la imposibilidad misma del encuentro, así la tecnología es la neutralización de todas las técnicas particulares. El capitalismo es en este sentido esencialmente tecnológico; es la organización rentable, en un sistema, de las técnicas más productivas. Su figura cardinal no es el economista, sino el ingeniero. El ingeniero es el especialista y por lo tanto el expropiador jefe de las técnicas, el mismo que no se deja afectar por ninguna de entre ellas, y propaga por todas partes su propia ausencia de mundo. Es una figura triste y sierva. La solidaridad entre capitalismo y socialismo se entabla en esto: en el culto al ingeniero. Son

ingenieros quienes han elaborado la mayoría de los modelos de la economía neoclásica así como softwares contemporáneos de *trading*. Recordemos que el título glorioso de Brézhnev fue el haber sido ingeniero en la industria metalúrgica en Ucrania.

La figura del hacker se opone punto por punto a la figura del ingeniero, sin importar cuáles sean las tentativas artísticas, policiales o empresariales para neutralizarla. Donde el ingeniero consigue capturar todo lo que funciona para que todo funcione mejor, para ponerlo al servicio del sistema, el hacker se pregunta "¿cómo funciona?" para encontrarle fallas, pero también para inventarle otros usos, para experimentar. Experimentar significa entonces: vivir lo que implica *éticamente* tal o cual técnica. El hacker consigue arrancar las técnicas al sistema tecnológico para liberarlas de él. Si somos esclavos de la tecnología, es precisamente porque hay todo un conjunto de artefactos de nuestra existencia cotidiana que tenemos por específicamente "técnicos" y que consideramos eternamente como simples cajas negras de las cuales seríamos sus inocentes usuarios. El uso de computadoras para atacar la CIA demuestra de manera suficiente que la cibernética es tan poco la ciencia de las computadoras como la astronomía es la ciencia de los telescopios. Comprender cómo funciona cualquiera de los aparatos que nos rodean conlleva a un incremento de potencia inmediato, permitiéndonos actuar sobre aquello que por

consiguiente no se nos aparece ya como un medio ambiente, sino como un mundo agenciado de una cierta manera y sobre el cual podemos intervenir. Tal es el punto de vista hacker sobre el mundo.

Estos últimos años, el medio hacker ha recorrido un camino político considerable, consiguiendo identificar más claramente amigos y enemigos. No obstante, su devenir-revolucionario choca con diversos obstáculos importantes. En 1986, "Doctor Crash" escribía: "Lo sepas o no, si eres un hacker, eres un revolucionario. No te preocupes, estás del buen lado." No es seguro que tal inocencia siga siendo permitida. En el medio hacker existe una ilusión originaria según la cual se podría oponer la "libertad de la información", la "libertad del Internet" o la "libertad del individuo" a aquellos que pretenden controlarlos. En esto se da un grave menosprecio. *La libertad y la vigilancia dependen del mismo paradigma de gobierno*. La extensión infinita de procedimientos de control es históricamente el corolario de una forma de poder que se realiza *a través* de la libertad de los individuos. El gobierno liberal no es el gobierno que se ejerce directamente sobre el cuerpo de sus súbditos o espera de ellos una obediencia filial. Es un poder completamente en retaguardia, que prefiere agenciar el espacio y reinar sobre intereses, antes que sobre cuerpos. Un poder que vela, vigila y actúa mínimamente, interviniendo únicamente en

los puntos en los que el *marco* está amenazado, sobre aquello que *va demasiado lejos*. Sólo se gobiernan sujetos libres, y tomados en masa. La libertad individual no es algo que pueda blandirse contra el gobierno, pues es precisamente el mecanismo sobre el cual éste se apoya, el mecanismo que regula lo más finamente posible con el propósito de obtener, de la agregación de todas esas libertades, el efecto de masas previsto. *Ordo ab chao*. El gobierno es ese orden al que se obedece "como come uno cuando tiene hambre, como se cubre uno cuando tiene frío", esa servidumbre que coproduzco en el momento mismo en que persigo mi felicidad, en que ejerzo mi "libertad de expresión". "La libertad de mercado necesita una política activa y extremadamente vigilante", precisaba uno de los fundadores del neoliberalismo. *Para el individuo, no hay otra libertad que la vigilada*. Esto es lo que los libertarianos, en su infantilismo, jamás comprenderán, y es esta incomprensión lo que produce la atracción por la estupidez libertariana sobre algunos hackers. A un ser auténticamente libre, ni siquiera se le denomina libre. *Es*, simplemente, existe, se despliega siguiendo su ser. De un animal no se dice que esté *en libertad* sino cuando evoluciona en un medio ya completamente controlado, cuadriculado, civilizado: en el parque de las reglas humanas, el mismo espacio donde tiene lugar el safari. "Friend" y "free" en inglés, "Freund" y "frei" en alemán provienen de

la misma raíz indoeuropea que remite a la idea de una potencia común que crece. Ser libre y estar vinculado es una sola y misma cosa. Soy libre *porque estoy vinculado*, porque participo de una realidad más vasta que yo. Los hijos de los ciudadanos, en la Roma antigua, eran los *liberi*: era Roma, a través de ellos, lo que crecía. De todo ello se sigue que la libertad individual del "yo hago lo que yo quiero" es una burla, y una estafa. Si quieren verdaderamente combatir al gobierno, los hackers tienen que renunciar a este fetiche. La causa de la libertad individual es lo que les prohíbe a la vez constituir grupos fuertes capaces de desplegar, más allá de una serie de ataques, una verdadera estrategia; es también lo que constituye su ineptitud para vincularse a otra cosa que a ellos mismos, su incapacidad para devenir una fuerza histórica. Un miembro de Telecomix previene a sus camaradas en estos términos: "Lo que es seguro es que el territorio en el que ustedes viven está defendido por personas que ustedes harían bien en conocer. Porque son personas que cambian el mundo y no los esperarán."

Otro desafío, para el movimiento hacker, como lo demuestra cada nuevo encuentro del Chaos Computer Club, es el de conseguir trazar una línea del frente en su propio interior entre aquellos que trabajan por un mejor gobierno, incluso por *el* gobierno, y aquellos que trabajan en su destitución.

Ha llegado el tiempo de una *toma de partido*. Es esta cuestión primordial la que Julian Assange elude cuando dice: "Nosotros, los trabajadores de la alta tecnología, somos una clase, y es hora de que nos reconozcamos como tal." Francia ha llegado recientemente al extremo de abrir una universidad para formar "hackers éticos", supervisada por la DGSI (Direction Générale de la Sécurité Intérieure), con el propósito de formar personas que luchen contra los verdaderos hackers: los mismos que no han renunciado a la *ética hacker*.

Estos dos problemas se conjugan en un caso que en particular nos ha tocado: el de los hackers de Anonymous/LulzSec que, tras muchos ataques que tantos de nosotros hemos aplaudido, se encuentran, como Jeremy Hammond, casi solos frente a la represión en el momento en que son arrestados. El día de Navidad de 2011, LulzSec *defacea* el sitio de Stratfor, una multinacional de "servicios de espionaje privados". Como página de inicio desfila el texto de *La insurrección que viene* en inglés y 700 000 dólares son despachados de las cuentas de los clientes de Stratfor hacia todo un conjunto de asociaciones caritativas: regalo de Navidad. Y no hemos podido hacer nada antes ni después de su arresto. Ciertamente, es más seguro operar solo o en un grupo pequeño —lo cual no protege evidentemente de los infiltrados— cuando se emprende un ataque a este tipo de blancos, pero es catastrófico que ataques hasta este punto políticos,

que dependen hasta este punto de la acción mundial de nuestro partido, puedan ser reducidos por la policía a un mero crimen privado, merecedor de décadas de prisión o utilizado como medio de presión para transformar en agente gubernamental a tal o cual "pirata de Internet".



Estambul, junio de 2013

Desaparezcamos

1. *Una extraña derrota.* **2.** *Pacifistas y radicales: una pareja infernal.* **3.** *El gobierno como contrainsurrección.* **4.** *Asimetría ontológica y felicidad.*

1. Cualquiera que haya vivido los días de diciembre de 2008 en Atenas sabe lo que significa, en una metrópoli occidental, la palabra “insurrección”. Los bancos estaban hechos pedazos, las comisarías asediadas, la ciudad entregada a los asaltantes. En los comercios de lujo, se había renunciado a reparar las vitrinas: habría sido necesario hacerlo cada mañana. Nada de lo que encarnaba el reino policial de la normalidad salió indemne de esta ola de fuego y piedra cuyos portadores estaban por todas partes y cuyos representantes estaban en ninguna — incluso el árbol de Navidad de Sintagma fue incendiado. En algún momento, las fuerzas del orden se retiraron: estaban cortos de granadas lacrimógenas. Es imposible decir quién, en esos momentos, tomó la calle. Se dijo que fue la “generación 600 euros”, los “estudiantes”, los “anarquistas”, la “escoria”

proveniente de la inmigración albanesa, se dijo todo y cualquier cosa. La prensa incriminaba, como siempre, a los "kukuloforoi", a los "encapuchados". Los anarquistas, en verdad, estaban superados por esta ola de rabia sin rostro. El monopolio de la acción salvaje y enmascarada, del grafiti inspirado e incluso del coctel Molotov, les había sido arrebatado sin más. La sublevación general que ya no se atrevían a soñar estaba ahí, pero no se asemejaba a la idea que se habían hecho de ella. Una entidad desconocida, un *egregor*, había nacido, el cual sólo se tranquilizó cuando todo aquello que había de serlo fue reducido a cenizas. El tiempo ardía, el presente resultaba fracturado como precio de todo el futuro que nos había sido arrebatado.

Los años que siguieron en Grecia nos enseñaron lo que significa, en un país occidental, la palabra "contrainsurrección". Una vez que la ola pasó, las centenas de bandas que se habían formado hasta en los pueblos más pequeños del país intentaron permanecer fieles a la escalada que el mes de diciembre había abierto. Aquí, se desvalijaban las cajas de un supermercado y alguien se filmaba quemando el botín. Allá, se atacaba una embajada a plena luz del día en solidaridad con tal o cual amigo atormentado por la policía de su país. Algunos decidieron, como en la Italia de los años 1970, llevar el ataque a un nivel superior y apuntaron, con bomba o arma de fuego, a la Bolsa de Atenas, a los policías, a los ministerios o incluso a la sede de

Microsoft. Como en los años 1970, la izquierda promulgó nuevas leyes "antiterroristas". Las operaciones, los arrestos, los procesos se multiplicaron. Todos se vieron reducidos, por algún tiempo, a luchar contra "la represión". La Unión Europea, el Banco Mundial y el FMI, de común acuerdo con el gobierno socialista, emprendieron la tarea de *hacer pagar* a Grecia por esta revuelta imperdonable. Nunca hay que subestimar el resentimiento de los ricos hacia la insolencia de los pobres. Se decidió meter en vereda al país entero por medio de un tren de medidas "económicas" de una violencia aproximadamente igual, pero desplegada en el tiempo, a la violencia de la revuelta.

A esto respondieron decenas de huelgas generales al llamamiento de los sindicatos. Los trabajadores ocuparon ministerios, los habitantes tomaron posesión de alcaldías, algunos departamentos de universidades y hospitales "sacrificados" decidieron autoorganizarse. Y se dio el movimiento de las plazas. El 5 de mayo de 2010, éramos 500 000 recorriendo el centro de Atenas. Se intentó varias veces quemar el Parlamento. El 12 de febrero de 2012, una enésima huelga general llegó a oponerse desesperadamente al enésimo plan de rigor. Ese domingo, estaba toda Grecia en la calle, sus jubilados, sus anarquistas, sus funcionarios, sus obreros y sus vagabundos, en estado de cuasi-

levantamiento. Mientras el centro de Atenas estaba nuevamente en llamas, había, esa tarde, un paroxismo de júbilo y lasitud: el movimiento percibía toda su potencia, pero se dio cuenta también de que no sabía en qué emplearla. Al cabo de los años, a pesar de las miles de acciones directas, de las centenas de ocupaciones, de los millones de griegos en la calle, la embriaguez de la revuelta se extinguió en la taberna de la "crisis". Las brasas continúan evidentemente ardiendo bajo las cenizas; el movimiento ha encontrado otras formas, se ha dotado de cooperativas, de centros sociales, de "redes de intercambio sin intermediarios" e incluso de fábricas y centros de atención autogestionados; se ha vuelto, en cierto sentido, más "constructivo". No impide que hayamos sido derrotados el que una de las más vastas ofensivas de nuestro partido en el curso de las últimas décadas haya sido repelida, a costa de deudas, condenas de prisión desmesuradas y quiebra generalizada. No son las tiendas gratuitas de segunda mano las que harán olvidar a los griegos la determinación de la contrainsurrección a hundirlos hasta el cuello *en la necesidad*. El poder pudo tambalearse y dar la sensación, por un instante, de haberse volatizado; supo desplazar el terreno del enfrentamiento y tomar el movimiento a contrapié. Se puso a los griegos ante el chantaje de "el gobierno o el caos"; obtuvieron el gobierno *y* el caos. Y la miseria, para rematar.

Con su movimiento anarquista más fuerte que en cualquier otra parte, con su pueblo ampliamente reacio al hecho mismo de ser gobernado, con su Estado siempre-ya fallido, Grecia vale como caso escolar de nuestras insurrecciones derrotadas. Acorralar la policía, hundir los bancos y poner temporalmente en desbandada un gobierno, no es todavía destituirlo. Lo que el caso griego nos enseña es que, sin idea sustancial de lo que sería una victoria, sólo podemos ser vencidos. La sola determinación insurreccional no es suficiente; nuestra confusión sigue siendo demasiado densa. Que el estudio de nuestras derrotas nos sirva al menos para disiparla un poco.

2. Cuarenta años de contrarrevolución triunfante en Occidente nos han afligido con dos taras gemelas, igualmente nefastas, pero que en su conjunto forman un dispositivo despiadado: el pacifismo y el radicalismo.

El pacifismo miente y se miente al hacer de la discusión pública y de la asamblea el modelo acabado de lo político. Es en virtud de esto que un movimiento como el de las plazas se encontró incapaz de volverse otra cosa que un insuperable punto de partida. Para captar lo que hay de político en él, no hay otra opción que llevar a cabo un rodeo por Grecia, pero esta vez la antigua. Después de todo, es ella quien inventó lo político. El pacifista

detesta recordarlo, pero los griegos antiguos inventaron inicialmente lo político como continuación de la guerra por otros medios. La práctica de la asamblea a escala de la ciudad proviene directamente de la práctica de la asamblea de guerreros. La igualdad en la palabra deriva de la igualdad ante la muerte. La democracia ateniense es una democracia hoplítica. En ella, se es ciudadano *porque se es soldado*; de ahí la exclusión de las mujeres y los esclavos. En una cultura tan violentamente agonística como la cultura griega clásica, el debate mismo se comprende como un momento del enfrentamiento guerrero, entre ciudadanos esta vez, en la esfera de la palabra, con las armas de la persuasión. "Agón", por otra parte, significa tanto "asamblea" como "concurso". El ciudadano griego consumado es aquel que es victorioso por medio de las armas así como por medio de los discursos.

Sobre todo, los griegos antiguos concibieron en el mismo gesto la democracia de asamblea y la guerra *como carnicería organizada*, y una como garante de la otra. Por lo demás, sólo se les concede la invención de la primera a condición de ocultar su vínculo con la invención de ese tipo bastante excepcional de masacre que fue la guerra de falange: esa forma de guerra en línea que sustituye la habilidad, la valentía, la proeza, la fuerza singular, toda genialidad, por la disciplina pura y simple, la sumisión absoluta de cada uno al todo. Cuando los

persas se encontraron frente a esta manera tan *eficaz* de llevar la guerra, pero que reduce a nada la vida del soldado, la juzgaron con pleno derecho perfectamente bárbara, como desde entonces tantos de esos enemigos que los ejércitos occidentales habían de aplastar. El campesino ateniense que se está haciendo heroicamente matar ante sus allegados en la primera línea de la falange es así la otra cara del ciudadano activo tomando parte en la Bulé. Los brazos inanimados de los cadáveres que cubren el campo de batalla antiguo son la condición estricta de los brazos que se elevan para intervenir en las deliberaciones de la asamblea. Este modelo griego de la guerra está tan poderosamente anclado en el imaginario occidental que uno casi olvidaría que, en la misma época en que los hoplitas acordaban el triunfo a aquella de las dos falanges que, en el enfrentamiento decisivo, estaba dispuesta a soportar la mayor cantidad de muertos antes que ceder, los chinos inventarían un arte de la guerra que consistía justamente en ahorrarse las pérdidas, en huir en la medida de lo posible del enfrentamiento, en intentar "ganar la batalla antes de la batalla" — aunque haya que exterminar al ejército vencido una vez obtenida la victoria. La ecuación "guerra = enfrentamiento armado = masacre" corre de la Grecia Antigua hasta el siglo XX: es en el fondo la aberrante definición occidental de la guerra desde hace dos mil quinientos años. Que se nombre

“guerra irregular”, “guerra psicológica”, “pequeña guerra” o “guerrilla”, lo que es en otras partes *la norma de la guerra*, no es más que un aspecto de dicha aberración.

El pacifista sincero, el mismo que no se encuentra simplemente racionalizando su propia cobardía, comete la hazaña de engañarse dos veces sobre la naturaleza del fenómeno que pretende combatir. No sólo la guerra no es reductible al enfrentamiento armado ni a la carnicería, sino que ella es la matriz misma de la política de asamblea que preconiza. “Un verdadero guerrero —decía Sun Tzu— no es belicoso; un verdadero luchador no es violento; un vencedor evita el combate.” Dos conflictos mundiales y una terrorífica lucha planetaria contra el “terrorismo” nos han enseñado que es en nombre de la paz que se llevan a cabo las más sangrientas campañas de exterminación. La prohibición de la guerra expresa en el fondo únicamente un rechazo infantil o senil a admitir la existencia de la alteridad. La guerra no es la carnicería, sino la lógica que preside al contacto de potencias heterogéneas. Se libra por todas partes, bajo formas innumerables, y la mayoría de las veces por medios pacíficos. Si hay una multiplicidad de mundos, si hay una irreductible pluralidad de formas de vida, entonces la guerra es la ley de su coexistencia sobre esta tierra. Pues nada permite presagiar el desenlace de su encuentro: los contrarios no permanecen en mundos separados. Si no somos individuos

unificados dotados de una identidad definitiva como lo querría la policía social de los roles, sino la sede de un juego conflictivo de fuerzas cuyas configuraciones sucesivas no dibujan apenas sino equilibrios provisionales, hace falta llegar a reconocer que la guerra está en nosotros — la guerra santa, decía René Daumal. La paz no es más posible que deseable. El conflicto es la madera misma de lo que es. Queda pendiente adquirir un arte de conducirlo, que es un arte de vivir referido a las situaciones, y supone agudeza y movilidad existencial antes que voluntad de aplastar lo que no somos nosotros.

El pacifismo confirma, por tanto, o bien una profunda necedad o bien una completa mala fe. Hasta en nuestro sistema inmunitario no hay nada que no descanse en la distinción entre amigo y enemigo, sin la cual moriríamos de cáncer o de cualquier otra enfermedad autoinmune. Por otra parte, morimos de cánceres y de enfermedades autoinmunes. El rechazo táctico al enfrentamiento es en sí mismo sólo una maniobra de guerra. Se comprende muy bien, por ejemplo, por qué la Comuna de Oaxaca se autoproclamó inmediatamente pacífica. No se trataba de rechazar la guerra, sino de rechazar ser derrotado en una confrontación militar con el Estado mexicano y sus secuaces. Como lo explicaban unos camaradas de El Cairo: "No se debe confundir la táctica que

empleamos cuando cantamos ‘no-violencia’ con una fetichización de la no-violencia.” ¡Cuánta falsificación histórica hace falta, por lo demás, para encontrar ancestros presentables al pacifismo! Así ese pobre Thoreau, del cual se ha hecho, apenas fallecido, un teórico de *La desobediencia civil*, amputando el título de su texto *La desobediencia al gobierno civil*. ¿Él no había, sin embargo, escrito con todas las letras en su *Apología del capitán John Brown*: “Yo pienso que por una vez los rifles Sharp y los revólveres se emplearon en una noble causa. Los instrumentos estaban en las manos de quien sabía usarlos. La misma cólera que expulsó antaño del templo a los indeseables hará su tarea una segunda vez. La cuestión no es saber cuál será el arma, sino en qué espíritu será utilizada.”? Pero la más hilarante, en materia de genealogía falaz, es sin duda la de haber hecho de Nelson Mandela, el fundador de la organización de lucha armada del ANC, un ícono mundial de la paz. Él mismo cuenta: “Dije que el tiempo de la resistencia pasiva había terminado, que la no-violencia era una estrategia inútil y que jamás derrocaría a una minoría blanca decidida a mantener su poder a cualquier precio. Dije que la violencia era la única arma que destruiría el apartheid y que debemos estar preparados, en un futuro próximo, a emplearla. La muchedumbre estaba arrebatada; los jóvenes en particular aplaudían y clamaban. Estaban listos para actuar como yo acababa de decirlo. En ese momento,

entoné un canto de libertad cuyas letras decían: ‘He aquí a nuestros enemigos, tomemos las armas, ataquémosles.’ Canté yo y la muchedumbre se unió a mí y, al final, señalé a la policía y dije: ‘Observen, helos aquí, ¡nuestros enemigos!’”

Decenios de pacificación de las masas y de masificación de los miedos han hecho del pacifismo la conciencia política espontánea del *ciudadano*. Ahora, tras cada movimiento, hace falta volver a pelearse con este estado de cosas desolador. Pacifistas que entregan a unos amotinados vestidos de negro a la policía, esto se vio en Plaça de Catalunya en 2011, así como se vio linchar “Black Blocs” en Génova en 2001. En respuesta a esto, los medios revolucionarios han secretado, a modo de anticuerpos, la figura del *radical*: aquel que en todas las cosas defiende lo contrario que el ciudadano. A la proscripción moral de la violencia en uno responde en otro su apología puramente ideológica. Donde el pacifista busca absolverse del curso del mundo y continuar siendo bueno no cometiendo nada malo, el radical se absuelve de toda participación en “lo existente” por medio de pequeños ilegalismos adornados de “tomas de posición” intransigentes. Ambos aspiran a la pureza, uno mediante la acción violenta, otro absteniéndose de ella. Cada uno es la pesadilla del otro. No es seguro que estas dos figuras fueran a subsistir por mucho tiempo si cada una no tuviera la otra en su

fondo. Como si el radical sólo viviera para que el pacifista se estremezca en sí mismo, y viceversa. No es fortuito que la Biblia de las luchas ciudadanas estadounidenses desde los años 1970 se titule: *Rules for Radicals*, de Saul Alinsky. En realidad, pacifistas y radicales están unidos en un mismo rechazo del mundo. *Gozan* su exterioridad respecto de toda situación. Están en las nubes, y de ellas sacan no se sabe qué excelencia. Prefieren vivir como extraterrestres — tal es el confort que autoriza, por algún tiempo todavía, la vida de las metrópolis, su biotopo privilegiado.

Desde la derrota de los años 1970, la cuestión *moral* de la radicalidad ha ido sustituyendo de manera insensible a la cuestión *estratégica* de la revolución. Es decir que la revolución ha sufrido la suerte de todas las cosas en estas décadas: ha sido privatizada. Se ha vuelto una ocasión de valorización personal, cuyo criterio de evaluación es la radicalidad. Los gestos "revolucionarios" ya no son apreciados a partir de la situación en la que se inscriben, de los posibles que abren o que vuelven a cerrar. Se extrae más bien de cada uno de ellos una *forma*. Tal sabotaje ocurrido en tal momento, de tal manera, por tal razón, se vuelve simplemente *un* sabotaje. Y el sabotaje en cuanto práctica con el sello de revolucionaria llega sabiamente a inscribirse en su lugar dentro de una escala donde el lanzamiento de coctel Molotov se sitúa por encima del lanzamiento de piedra, pero por debajo de la

gambizzazione que, por su parte, no vale lo que la bomba. El drama es que ninguna forma de acción es en sí revolucionaria: el sabotaje ha sido igual practicado tanto por reformistas como por nazis. El grado de "violencia" de un movimiento no indica en nada su determinación revolucionaria. No se mide la "radicalidad" de una manifestación por el número de vitrinas rotas. O más bien sí, pero entonces hay que dejar el criterio de "radicalidad" a los que se preocupan por *medir* los fenómenos políticos, y conducirlos a su esquelética escala moral.

Cualquiera que se dedique a frecuentar los medios radicales se sorprende en primer lugar del hiato que reina entre sus discursos y sus prácticas, entre sus ambiciones y su aislamiento. Parecen como condenados a una suerte de autohundimiento permanente. Poco se tarda en comprender que no están ocupados en construir una fuerza revolucionaria real, sino en mantener una carrera hacia la radicalidad que se basta a sí misma — y que se libra indiferentemente sobre el terreno de la acción directa, del feminismo o de la ecología. El pequeño terror que reina en ellos y que en su interior torna realmente *rígido* todo el mundo, no es el del partido bolchevique. Es más bien el de la moda, ese terror que nadie ejerce en nadie, pero que se aplica a todos. En estos medios, se teme ya no ser radical, como se teme en otras partes ya no ser tendencia, cool o *hipster*. Basta muy poco para

deshonrar una reputación. Se evita ir a la raíz de las cosas en beneficio de un consumo superficial de teorías, manifestaciones y relaciones. La competición feroz entre grupos así como en su propio seno determina su implosión periódica. Siempre hay carne fresca, joven y engañada para compensar la partida de los agotados, de los abismados, de los asqueados, de los *vaciados*. Un vértigo toma a posteriori a quien desertó esos círculos: ¿cómo puede uno someterse a una presión tan mutilante por asuntos tan enigmáticos? Se trata aproximadamente del género de vértigo que debe agarrar a cualquier exejectutivo agotado convertido en panadero cuando rememora su vida de antes. El aislamiento de estos medios es estructural: entre ellos y el mundo, han interpuesto la radicalidad como criterio; ya no perciben los fenómenos, sólo su medida. En cierto punto de autofagia, se rivalizará en ellos la radicalidad con que se hace *la crítica del medio mismo*; lo cual no mermará en nada su estructura. "Nos parece que lo que verdaderamente quita la libertad —escribía Malatesta— y vuelve imposible la iniciativa, es el aislamiento que vuelve impotente." Tras esto, que una fracción de los anarquistas se autoproclame "nihilista" no es más que lógico: el nihilismo es la impotencia de creer en eso que uno sin embargo cree — aquí, en la revolución. Por lo demás, no hay nihilistas, sólo hay impotentes.

Cuando el radical se define como productor de acciones y de discursos radicales, ha terminado por forjarse una idea puramente cuantitativa de la revolución: como una especie de crisis de sobreproducción de actos de revuelta individual. “No perdamos de vista —escribía ya Émile Henry— que la revolución no será sino la resultante de todas estas revueltas particulares.” La Historia está ahí para desmentir esta tesis: ya sea la revolución francesa, rusa o tunecina, en cada ocasión, la revolución es la resultante del choque entre un acto particular —la toma de una prisión, una derrota militar, el suicidio de un vendedor ambulante de frutas— y la situación general, y no la suma aritmética de actos de revuelta separados. Mientras tanto, esa definición absurda de la revolución produce sus estragos previsibles: uno se agota en un activismo que no se embraga sobre nada, uno se libra a un culto agotador del desempeño en acciones donde todo radica en actualizar en todo momento, aquí y ahora, su identidad radical — en la manifestación, en el amor o en el discurso. Esto dura algún tiempo — el tiempo del *burn out*, de la depresión o de la represión. Y uno no cambió nada.

Si una acumulación de gestos no es suficiente para hacer una estrategia, es porque no hay gesto en lo absoluto. Un gesto es revolucionario, no por su contenido propio, sino por el encadenamiento de efectos que engendra. Es la situación lo que

determina el sentido del acto, no la intención de los autores. Sun Tzu decía que “hay que exigir la victoria a la situación”. Toda situación está compuesta, atravesada de líneas de fuerzas, de tensiones, de conflictos explícitos o latentes. Asumir la guerra *que está ahí*, actuar estratégicamente supone partir de una apertura a la situación, de comprenderla como interioridad, de captar las relaciones de fuerza que la configuran, las polaridades que la trabajan. Es por el sentido que toma al entrar en contacto con el mundo que una acción es revolucionaria, o no. Lanzar una piedra nunca es simplemente “lanzar una piedra”. Eso es algo que puede congelar una situación, o desencadenar una intifada. La idea de que se podría “radicalizar” una lucha importando en ella todo el montón de prácticas y discursos aclamados como radicales, indica una política de extraterrestre. Un movimiento no vive más que por la serie de desplazamientos que opera a lo largo del tiempo. Es por tanto, en todo momento, un cierto intervalo entre su estado y su potencial. Si cesa de desplazarse, si deja irrealizado su potencial, se muere. El gesto decisivo es aquel que se encuentra una cabeza por delante del estado del movimiento, y que, rompiendo así con el statu quo, le abre el acceso a su propio potencial. Ese gesto puede ser el de ocupar, romper, golpear o simplemente hablar verdaderamente; es el estado del movimiento el que lo decide. *Es revolucionario lo que causa*

efectivamente revoluciones. Si esto sólo se deja determinar cuando ya es tarde, una cierta sensibilidad a la situación alimentada de conocimientos históricos ayuda mucho a intuirlo.

Dejemos pues los cuidados de la radicalidad a los depresivos, a las Jovencitas y a los fracasados. La verdadera cuestión para los revolucionarios es la de hacer crecer las potencias vivas en las que participan, la de tratar bien los *devenires*-revolucionarios a fin de alcanzar por fin una *situación* revolucionaria. Todos los que gargarizan oponiendo dogmáticamente los "radicales" a los "ciudadanos", los "rebeldes en acción" a la población pasiva, erigen obstáculos a tales devenires. Anticipan con esto el trabajo de la policía. En esta época, hay que considerar el *tacto* como la virtud revolucionaria cardinal, y no la radicalidad abstracta; y por "tacto" nosotros entendemos aquí el arte de tratar bien los devenires-revolucionarios.

Hay que incluir en los numerosos milagros de la lucha en el Valle de Susa que ella haya conseguido sustraer a bastantes radicales de la identidad que tan gravemente se habían forjado. Los ha hecho volver sobre tierra. Volviendo a tomar contacto con una situación real, han sabido dejar atrás una buena parte de su escafandra ideológica, no sin atraerse el inagotable resentimiento de aquellos que seguían confinados en esa radicalidad intersideral donde se respira realmente mal. Esto corresponde

ciertamente al arte especial que ha desarrollado esta lucha: la de nunca dejarse atrapar en la imagen que el poder le ha tendido para encerrarla mejor — ya sea la de un movimiento ecologista de ciudadanos legalistas o la de una vanguardia de la violencia armada. Al alternar las manifestaciones en familia y los ataques al lugar de construcción del TAV, al recurrir unas veces al sabotaje y otras a los alcaldes del valle, al asociar anarquistas y abuelitas católicas, estamos ante una lucha que es revolucionaria como mínimo porque hasta ahora ha sabido desactivar la pareja infernal del pacifismo y el radicalismo. "Conducirse de modo político—resumía justo antes de morir un dandy estalinista— es actuar en lugar de ser actuado, es hacer la política en lugar de ser hecho y rehecho por ella. Es conducir un combate, una serie de combates, hacer una guerra, su propia guerra con unos objetivos de guerra, unas perspectivas cercanas y lejanas, una estrategia, una táctica."

3. "La guerra civil —decía Foucault— es la matriz de todas las luchas de poder, de todas las estrategias del poder y, por consiguiente, también la matriz de todas las luchas a propósito, y en contra, del poder." Agregaba: "La guerra civil, no sólo pone en escena elementos colectivos, sino que los constituye. Lejos de ser el proceso mediante el cual se vuelve a descender de la república a la individualidad, del soberano al estado de naturaleza, del orden

colectivo a la guerra de todos contra todos, la guerra civil es el proceso a través de y por el cual se constituye un cierto número de colectividades nuevas, que no habían visto la luz hasta ese momento." Es sobre este plano de percepción donde se despliega, en el fondo, toda existencia política. El pacifismo que ha perdido ya y el radicalismo que sólo quiere perder, constituyen dos maneras de no verlo. De no ver que la guerra no tiene, en el fondo, nada de militar. Que la vida es esencialmente estratégica. La ironía de la época quiere que los únicos que sitúan la guerra donde ésta es llevada, y por tanto que revelan el plano donde todo gobierno opera, coincidan con los propios contrarrevolucionarios. Resulta impresionante ver de qué modo, en el último medio siglo, los no-militares se han puesto a rechazar la guerra bajo todas sus formas, justo cuando los militares desarrollaban un concepto no-militar, un concepto *civil* de la guerra.

Algunos ejemplos, al azar, sacados de escritos contemporáneos:

> El lugar del conflicto colectivo armado se ha dilatado progresivamente desde el campo de batalla hasta la tierra entera. De la misma manera, su duración se despliega ahora al infinito, sin declaración de guerra ni armisticio. [...] Por esta razón, los estrategas

contemporáneos subrayan que la victoria moderna procede de la conquista de los corazones de los miembros de una población antes que de su territorio. Se precisa suscitar la sumisión por medio de la adhesión, y la adhesión por medio de la estima. Se trata, en efecto, de imponerse en la interioridad de cada uno, en el mismo punto en el que ahora se establece el contacto social entre colectividades humanas. Desnudadas por la mundialización, puestas en contacto por la globalización, y penetradas por la telecomunicación, es, a partir de ahora, en el fuero interno de cada uno de los miembros que las componen, donde se sitúa el frente. [...] Esta fábrica de partidarios pasivos puede resumirse con la frase modelo: "El frente en cada persona, y ya nadie sobre cada frente". [...] Todo el desafío político-estratégico de un mundo ni en guerra ni en paz, que aniquila todo reglamento de los conflictos por las vías clásicas militares y jurídicas, consiste en impedir a los partidarios pasivos al borde de la acción, en el umbral de la beligerancia, volverse partisanos activos. (Laurent Danet, "La polemósfera")

Hoy en día, mientras el terreno de la guerra ha superado los dominios terrestre, marítimo, aéreo, espacial y electrónico para extenderse a los dominios de la sociedad, de la política, de la

economía, de la diplomacia, de la cultura e incluso de la psicología, la interacción entre los diferentes factores vuelve muy difícil la preponderancia del dominio militar en cuanto dominio dominante en todas las guerras. La idea de que la guerra puede desenvolverse en dominios no guerreros es muy extraña a la razón y difícilmente admisible, pero los acontecimientos muestran cada vez más que tal es la tendencia. […] En este sentido, ya no existe ningún dominio de la vida del que la guerra no pueda servirse y apenas siguen existiendo dominios que no presenten el aspecto ofensivo de la guerra. (Qiao Liang y Wang Xiangsui, *La guerra fuera de límite*)

La guerra probable no se hace "entre" las sociedades, se hace "en" las sociedades […] Porque el objetivo es la sociedad humana, su gobernanza, su contrato social, sus instituciones, no ya tal o cual provincia, tal río o tal frontera, no hay ya ninguna línea o terreno a conquistar, a proteger. El único frente que deben mantener las fuerzas comprometidas es el de las poblaciones. […] Ganar la guerra es controlar el medio […] Ya no se trata de percibir masas de carros y localizar blancos potenciales, sino de comprender medios sociales,

comportamientos, psicologías. Se trata de influenciar las voluntades humanas a través de la aplicación selectiva y proporcionada de la fuerza. [...] Las acciones militares son verdaderamente "un modo de hablar"; a partir de ahora, toda operación mayor es primero que nada una operación de comunicación cuyos actos en su totalidad, incluso menores, hablan más fuerte que las palabras. [...] Conducir la guerra es en primer lugar gestionar las percepciones, las del conjunto de los actores, cercanos o lejanos, directos o indirectos. (Vincent Desportes, *La guerra probable*)

Las sociedades posmodernas desarrolladas se han vuelto extremadamente complejas y, por consiguiente, muy frágiles. Para prevenir su hundimiento en caso de "avería", deben imperativamente descentralizarse (la salvación viene de los márgenes y no de las instituciones). [...] Es imperativo apoyarse sobre las fuerzas locales (milicias de autodefensa, grupos paramilitares, sociedades militares privadas), en primer lugar, desde un punto de vista práctico en razón de su conocimiento del medio y de las poblaciones; después, porque es de parte del Estado una señal de confianza que federa las diferentes iniciativas y las refuerza; finalmente y sobre todo, porque son más aptas para encontrar

> soluciones a la vez apropiadas y originales (no convencionales) a situaciones delicadas. En otros términos, la respuesta aportada por la guerra no convencional debe ser ante todo ciudadana y paramilitar, antes que policial y militar […] Si Hezbolá se ha vuelto un actor internacional de primer orden, si el movimiento neozapatista logra representar una alternativa a la mundialización neoliberal, entonces es forzoso admitir que lo "local" puede interactuar con lo "global" y que esta interacción es perfectamente una de las características estratégicas mayores de nuestro tiempo. […] Para ser breve, a una interacción local-global, es necesario poder responder con otra interacción del mismo tipo que se apoye no en el aparato estatal (diplomacia, ejército) sino, mejor, en el elemento local por excelencia: el ciudadano. (Bernard Wicht, *Hacia el orden oblicuo: la contraguerrilla en la era de la infoguerra*)

Miramos de un modo un tanto diferente, tras haber leído esto, el papel de las milicias de barrenderos-ciudadanos y de los llamados a la delación después de los motines de agosto de 2011 en Inglaterra, o la introducción —tras la eliminación oportuna cuando "el pitbull ha crecido demasiado"— de los fascistas de Amanecer Dorado en el juego político griego.

Por no decir nada del armamento reciente por parte del Estado federal mexicano de milicias ciudadanas en Michoacán. Lo que actualmente nos sucede se resume más o menos así: *la contrainsurrección, de doctrina militar, se ha vuelto principio de gobierno*. Uno de los telegramas de la diplomacia estadounidense revelados por WikiLeaks da crudamente prueba de esto: "El programa de pacificación de las favelas retoma ciertas características de la doctrina y de la estrategia de contrainsurrección de los Estados Unidos en Afganistán e Irak." La época se conduce en última instancia a esta lucha, a esta carrera de velocidad, entre la posibilidad de la insurrección y los partidarios de la contrainsurrección. Por lo demás, esto es lo que tenía función de ocultar la rara crisis de habladuría política desencadenada en Occidente por las "revoluciones árabes". Ocultar por ejemplo que el hecho de cortar toda comunicación a los barrios populares, tal como hizo Mubarak en los comienzos del levantamiento, no surgía de algún capricho de dictador desamparado, sino de la aplicación estricta del informe de la OTAN *Urban Operations in the Year 2020*.

No existe ningún gobierno mundial; lo que existe es una red mundial de dispositivos locales de gobierno, es decir, un aparato mundial, reticular, de contrainsurrección. Las revelaciones de Snowden lo prueban ampliamente: servicios secretos, multinacionales y redes políticas cooperan sin

escrúpulos, incluso por debajo de un nivel estatal del que ahora todo el mundo se burla. Y no existe, en este caso, ningún centro ni periferia, ninguna seguridad interior ni operaciones exteriores. Lo que se experimenta sobre los pueblos lejanos es tarde o temprano la suerte que se reserva a su propio pueblo: las tropas que masacraron al proletariado parisino en junio de 1848 se habían entrenado en la "guerra de las calles", las razzias y las *enfumades* de la Argelia en curso de colonización. Los batallones de cazadores de montaña italianos, apenas regresados de Afganistán, son desplegados en el Valle de Susa. En Occidente, el empleo de las fuerzas armadas sobre el territorio nacional en caso de un desorden de importancia es ya menos un tabú que un guión bien urdido. De una crisis sanitaria a un atentado terrorista inminente, las mentes han sido metódicamente preparadas para ello. Por todas partes se realizan entrenamientos para los combates urbanos, la "pacificación", la "estabilización posconflicto": se está listo para las próximas insurrecciones.

Así pues, hay que leer las doctrinas contrainsurreccionales como teorías de la guerra que nos es dirigida, y que tejen, entre tantas otras cosas, nuestra común situación en esta época. Hay que leerlas, a la vez, como un salto cualitativo en el concepto de guerra por debajo del cual no podemos situarnos, y como espejo engañoso. Si bien las

doctrinas de la guerra contrarrevolucionaria se modelaron sobre las doctrinas revolucionarias sucesivas, no se puede deducir negativamente ninguna teoría de la insurrección de las teorías contrainsurreccionales. Aquí yace la trampa lógica. No nos basta ya con dirigir la pequeña guerra, con atacar por sorpresa, con hurtar todo punto de mira al adversario. Incluso esta asimetría ha sido reabsorbida. Tanto en materia de guerra como de estrategia, no basta con reparar nuestro retraso: nos hace falta tomar ventaja. Nos hace falta una estrategia que apunte no al adversario, sino a su estrategia, que la gire contra sí misma. Que haga que cuanto más crea llevarla, más se encamine hacia su derrota.

Que la contrainsurrección haya hecho de la sociedad misma su teatro de operaciones no quiere decir que la guerra por librar sea la "guerra social" que ciertos anarquistas gargarizan. El vicio esencial de esta noción es que al amalgamar bajo una misma apelación las ofensivas conducidas "por el Estado y el Capital" y las de sus adversarios, coloca a los subversivos en una relación de guerra simétrica. La vitrina rota de una oficina de Air France como represalia por la expulsión de los sin papeles es declarada "acto de guerra social", de igual modo que una ola de arrestos contra los que luchan contra los centros de retención. Si hace falta reconocer a numerosos defensores de la "guerra social" una innegable determinación, éstos aceptan en lo que les

concierne combatir el Estado frente a frente, sobre un terreno, lo “social”, que nunca ha sido otro que el suyo. Sólo las fuerzas en presencia son aquí disimétricas. El aplastamiento es inevitable.

La idea de guerra social es, de hecho, sólo una actualización perdida de la idea de “guerra de clase”, ahora que la posición de todos en el interior de las relaciones de producción no tiene ya la claridad formal de la fábrica fordista. A veces parece que los revolucionarios están condenados a constituirse sobre el modelo mismo de aquello que combaten. Así, como lo resumía en 1871 un miembro de la Asociación Internacional de los Trabajadores, si los patrones están organizados mundialmente como clase en torno a sus intereses, el proletariado debía organizarse mundialmente, en cuanto clase obrera, y en torno a sus intereses. Como lo explicaba un miembro del aún joven partido bolchevique, el régimen zarista estaba organizado en un aparato político-militar disciplinado y jerárquico, el Partido debía pues también organizarse en aparato político-militar disciplinado y jerárquico. Podemos multiplicar los casos históricos, todos igualmente trágicos, de esta *maldición de la simetría*. Así el FLN argelino, que no esperó a vencer para volverse semejante por sus métodos al ocupante colonial que afrontaba. O las Brigadas Rojas, que se imaginaban que abatiendo a los cincuenta hombres que formaban, según ellas, “el corazón del Estado”,

conseguirían adueñarse del aparato entero. Hoy, la expresión más errónea de esta tragedia de la simetría sale de las bocas decrépitas de la nueva izquierda: habría que oponer al Imperio difuso, estructurado en red, pero todavía dotado de centros de mando, unas multitudes, igualmente difusas, estructuradas en red, pero aún así dotadas de una burocracia dispuesta, cuando llegue el momento, a ocupar los centros de mando.

Marcada por tal simetría, la revuelta sólo puede fracasar — no sólo porque ofrece un blanco fácil, un rostro *reconocible*, sino sobre todo porque acaba por tomar las características de su adversario. Para convencerse de ello, abramos por ejemplo *Contrainsurrección, teoría y práctica*, de David Galula. En él vemos metódicamente detalladas las etapas de la victoria definitiva de una fuerza lealista sobre unos insurrectos cualquiera. “Desde el punto de vista del insurrecto, la mejor causa es por definición la que puede sacar el mayor número de apoyos y disuadir la menor cantidad de opositores. […] No es absolutamente necesario que el problema sea patente, aunque el trabajo del insurrecto sea facilitado si tal es el caso. Si el problema es sólo latente, la primera cosa por hacer para el insurrecto es volverlo patente por medio de ‘la elevación de la conciencia política de las masas’. […] El insurrecto no debe limitarse a la explotación de una causa única. A menos de que no disponga de una causa global como el anticolonialismo, suficiente en sí

misma ya que combina los problemas políticos, sociales, económicos, radicales, religiosos y culturales, tiene todo por ganar escogiendo una combinación de causas especialmente adaptadas a los diferentes grupos que componen la sociedad de la cual busca adueñarse."

¿Quién es "el insurrecto" de Galula? Nada más que el reflejo deformado del político, del funcionario o del publicista occidental: cínico, exterior a toda situación, desprovisto de todo deseo sincero, con la excepción de una sed de dominio desmesurada. El insurrecto que Galula *sabe* combatir es ajeno al mundo así como es ajeno a toda fe. Para este oficial, la insurrección no emana jamás de la población, que en suma aspira sólo a la seguridad y tiende a seguir el partido que la protege mejor, o la amenaza menos. Ésta es sólo un peón, una masa inerte, un *marisma*, en la lucha entre diversas élites. Puede parecer asombroso que la comprensión que el poder se hace del insurrecto oscile todavía entre la figura del fanático y la del lobbista astuto; pero esto no sorprende menos que la complacencia de tantos revolucionarios en revestir esas máscaras ingratas. Siempre esta comprensión simétrica de la guerra, incluso "asimétrica": grupúsculos que se oponen por el control de la población, y que mantienen siempre con ella una relación de exterioridad. He ahí, por último, el error monumental de la

contrainsurrección: habiendo sabido tan bien reabsorber la asimetría introducida por las tácticas de guerrilla, continúa sin embargo produciendo la figura del "terrorista" *a partir de lo que ella misma es*. Ahí está por tanto nuestra ventaja, en la medida en que rechacemos encarnar esa figura. Esto es lo que toda estrategia revolucionaria eficaz tiene que admitir como su punto de partida. Lo demuestra el fracaso de la estrategia estadounidense en Irak y Afganistán. La contrainsurrección se ha girado hasta tal punto contra "la población" que la administración Obama tiene que asesinar cotidiana y quirúrgicamente todo aquello que, desde un dron, podría asemejarse a un insurrecto.

4. Si para los insurrectos todo radica en librar una guerra asimétrica contra el gobierno, es porque hay entre ellos una asimetría *ontológica*, y por lo tanto un desacuerdo sobre la definición misma de la guerra, tanto sobre sus métodos como sobre sus objetivos. Nosotros, revolucionarios, somos a la vez lo que está en juego y el objetivo de la ofensiva permanente en la que se ha convertido el gobierno. Nosotros *somos* "los corazones y los espíritus" que es preciso conquistar. Nosotros *somos* las muchedumbres que se pretende "controlar". Nosotros *somos* el medio dentro del cual los agentes gubernamentales maniobran y que éstos piensan domar, y no una entidad rival en la carrera por el poder. Nosotros no luchamos al interior del

pueblo "como un pez en el agua"; nosotros somos el agua misma, en la cual chapotean nuestros enemigos — pez soluble. Nosotros no nos escondemos como emboscados al interior de la plebe de este mundo, pues es ciertamente en nosotros donde la plebe se esconde. La vitalidad y la desposesión, la rabia y el juego sucio, la verdad y la finta, surgen desde lo más profundo de nosotros mismos. No hay *nadie* a quien organizar. Nosotros somos esa materia que crece desde el interior, se organiza y se desarrolla. Aquí reside la verdadera asimetría, y nuestra real posición de fuerza. Los que, en lugar de componerse con lo que hay ahí en donde se encuentran, hacen de su fe, por medio del terror o la proeza, un artículo de exportación, no hacen otra cosa que ponerse al margen de sí mismos, y de su base. No hay ningún "apoyo de la población" que haya que arrebatar al enemigo, ni tampoco su pasividad complaciente: hay que procurar que *no haya más población*. La población jamás ha sido el *objeto* del gobierno sin haber sido primero su *producto*; deja de existir en cuanto población desde que deja de ser gobernable. Eso es todo lo que está en juego en la batalla que causa sordamente estragos después de todo levantamiento: disolver la potencia que ahí se encontró, condensó y desplegó. Gobernar jamás ha sido otra cosa que negar al pueblo toda capacidad política, es decir, prevenir la insurrección.

Poner a los gobernados al margen de su potencia política de actuar es lo que hace la policía cada vez que intenta, al final de una bella manifestación, “aislar a los violentos”. Para aplastar una insurrección nada es más eficaz que provocar una escisión, en el interior del pueblo insurrecto, entre la población inocente o vagamente consentidora y su vanguardia militarizada, necesariamente minoritaria, generalmente clandestina, pronto “terrorista”. Es a Frank Kitson, el padrino de la contrainsurrección británica, a quien debemos el ejemplo más logrado de este tipo de táctica. En los años que siguieron a la conflagración inaudita que golpeó a Irlanda del Norte en agosto de 1969, la gran fuerza del IRA radicaba en formar un bloque con los barrios católicos que se habían declarado autónomos y la habían llamado en su ayuda, en Belfast y en Derry, durante los motines. Free Derry, Short Strand, Ardoyne: en más de un lugar se habían organizado esas *no-go areas* que uno encuentra muy frecuentemente en tierra de apartheid, y que están todavía hoy rodeadas por kilómetros de *peace lines*. Los guetos se habían sublevado, habían barricado sus entradas que ahora estaban cerradas tanto a los policías como a los lealistas. Jóvenes de quince años alternaban entre las mañanas en la escuela y las noches en las barricadas. Los miembros más respetables de la comunidad compraban para diez y organizaban tiendas de comestibles clandestinas para aquellos que ya no

podían pasearse de manera inocente. Aunque al principio fue tomado de improviso por los acontecimientos del verano, el IRA provisional se fundió con el tejido ético extremadamente denso de esos enclaves en estado de insurrección permanente. Desde esta posición de fuerza irreductible todo parecía posible. 1972 tenía que ser el año de la victoria.

Ligeramente tomada por sorpresa, la contrainsurrección desplegó medidas drásticas: al final de una operación militar sin equivalentes para Gran Bretaña desde la crisis de Suez, se vaciaron los barrios, se destrozaron los enclaves, separando así efectivamente a los revolucionarios "profesionales" de las poblaciones amotinadas que se habían sublevado en 1969, arrancándolas de las mil complicidades que se habían tejido ahí. Con esta maniobra, se obligaba al IRA provisional a sólo ser ya una fracción armada, un grupo paramilitar, impresionante y determinado, es cierto, pero condenado al agotamiento, al encierro sin proceso y a las ejecuciones sumarias. La táctica de la represión consistió en *hacer existir* un sujeto revolucionario radical, en separarlo de todo lo que hacía de él una fuerza viva de la comunidad católica; un anclaje territorial, una vida cotidiana, una juventud. Y como si esto no fuera todavía suficiente, se organizaron falsos atentados del IRA, para acabar de girar contra él una población paralizada. Desde *counter gangs*

hasta *false flag operations*, cualquier cosa era buena para hacer del IRA un monstruo clandestino, territorial y políticamente desprendido de lo que conformaba la fuerza del movimiento republicano: los barrios, su sentido para el ingenio y para la organización, su costumbre del motín. Una vez aislados los "paramilitares", y banalizados los mil procedimientos de excepción para aniquilarlos, ya sólo había que esperar que los "problemas" se disiparan por sí mismos.

Así pues, cuando la represión más ciega se abate sobre nosotros, guardémonos de ver aquí la prueba al fin establecida de nuestra radicalidad. No creamos que se busca *destruirnos*. Partamos más bien de la hipótesis de que se busca *producirnos*. Producirnos como sujeto político, como "anarquistas", como "Black Bloc", como "antisistemas", extraernos de la población genérica dándonos o *fichándonos* una identidad política. Cuando la represión nos golpea, empecemos por *no tomarnos por nosotros mismos*, disolvamos el sujeto-terrorista fantasmático que los teóricos de la contrainsurrección se toman tanto trabajo en imitar; un sujeto cuya exposición sirve principalmente para producir como contraparte a la "población" — la población como nebulosa apática y apolítica, masa inmadura buena que es dispuesta enteramente para ser gobernada, para satisfacer sus llantos estomacales y sus sueños de consumo.

Los revolucionarios no tienen que convertir a la "población" desde la exterioridad hueca de no se

sabe qué "proyecto de sociedad". Tienen que partir más bien de su propia presencia, de los lugares que habitan, de los territorios que les son familiares, de los vínculos que los unen a lo que se trama a su alrededor. La vida es el lugar desde donde emanan la identificación del enemigo, las estrategias y las tácticas eficaces, y no desde una previa profesión de fe. *La lógica del incremento de potencia, he ahí todo lo que se puede oponer a la lógica de la toma del poder*. Habitar plenamente, he ahí todo lo que se puede oponer al paradigma del gobierno. Uno bien puede lanzase sobre el aparato de Estado; si el terreno ganado no es inmediatamente llenado con una vida nueva, el gobierno terminará por volver a tomarlo. Raúl Zibechi escribe acerca de la insurrección aimara de El Alto en Bolivia en 2003: "Acciones de esta envergadura no pueden consumarse sin la existencia de una densa red de relaciones entre las personas; relaciones que son también formas de organización. El problema es que no estamos dispuestos a considerar que en la vida cotidiana las relaciones de vecindad, de amistad, de compañerismo, de compadrazgo, de familia, son organizaciones de la misma importancia que el sindicato, el partido y hasta el propio Estado. […] Las relaciones pactadas, codificadas a través de acuerdos formales, suelen ser más importantes en la cultura occidental que las fidelidades tejidas por vínculos afectivos." Tenemos que otorgar a los

detalles más cotidianos, más ínfimos de nuestra vida común el mismo cuidado que concedemos a la revolución. Porque la insurrección es el desplazamiento hacia un terreno ofensivo de esa organización que no es una, no siendo separable de la vida ordinaria. Es un salto cualitativo al interior del elemento ético, no la ruptura al fin consumada con lo cotidiano. Zibechi continúa así: "En efecto, son los mismos órganos que sostienen la vida colectiva cotidiana (las asambleas barriales en las juntas vecinales de El Alto), los que sostienen el levantamiento. La rotación y la obligatoriedad que aseguran la vida cotidiana comunitaria, garantizan de la misma forma el bloqueo de carreteras y calles." Así se disuelve la distinción estéril entre espontaneidad y organización. No hay de un lado una esfera pre-política, irreflexiva, "espontánea" de la existencia y de otro una esfera política, racional, organizada. Quien tiene relaciones de mierda no puede llevar a cabo sino una política de mierda.

Esto no significa que, para conducir una ofensiva victoriosa, haga falta desterrar de entre nosotros toda disposición al conflicto — al conflicto, no al jaleo o al ajetreo. En gran medida, debido a que nunca ha impedido a las diferencias jugar en su interior —con el riesgo de enfrentarse abiertamente — la resistencia palestina ha podido ostentarse bellamente frente al ejército israelí. Aquí como en otras partes, la fragmentación política es tanto la señal de una innegable vitalidad ética como la

pesadilla de las agencias de investigación encargadas de cartografiar, y después de aniquilar, la resistencia. Un arquitecto israelí escribe así: “Los métodos de combate israelíes y palestinos son fundamentalmente diferentes. La resistencia palestina está fragmentada en una multitud de organizaciones, estando cada una dotada de un brazo armado más o menos independiente — las brigadas Ezzeldin al-Qassam para el Hamás, las brigadas Saraya al-Quds para la Yihad islámica, las brigadas de los mártires de Al-Aqsa, la Fuerza 17 y el Tanzim para el Fatah. A los cuales se agregan los Comités de Resistencia Popular (CRP) independientes y los miembros supuestos o reales del Hezbolá y/o Al Qaeda. La inestabilidad de las relaciones que mantienen estos grupos, oscilando entre cooperación, rivalidades y conflictos violentos, vuelve sus interacciones tanto más difíciles de acotar e incrementa con un mismo movimiento su capacidad, su eficacia y su resiliencia colectivas. La naturaleza difusa de la resistencia palestina, cuyas diferentes organizaciones comparten saberes, competencias y municiones —unas veces organizando operaciones conjuntas, otras librándose una feroz competencia—, limita considerablemente el efecto de los ataques lanzados por las fuerzas de ocupación israelíes.” Asumir el conflicto interno cuando éste se presenta por sí mismo no entorpece en nada la elaboración concreta de una estrategia

insurreccional. Al contrario, es para un movimiento la mejor manera de permanecer vivo, de mantener abiertas las cuestiones esenciales, de operar a tiempo los desplazamientos necesarios. Pero, si nosotros aceptamos la guerra civil, *incluyendo entre nosotros*, no es solamente porque esto constituya en sí una buena estrategia para poner en desbandada las ofensivas imperiales. Es también y sobre todo porque es compatible con la idea que nosotros nos hacemos de la vida. En efecto, si ser revolucionario implica vincularse a ciertas verdades, de la irreductible pluralidad de éstas se deriva el que nuestro partido no conocerá jamás una apacible unidad. En materia de organización, no hay por lo tanto que escoger entre la paz fraternal y la guerra fratricida. Hay que escoger entre las formas de enfrentamiento interno que refuerzan las revoluciones y las que las entorpecen.

A la pregunta "¿Tu idea de la felicidad?", Marx respondía: "Combatir." A la pregunta "¿Ustedes por qué luchan?", nosotros responderemos que es algo que se sigue de nuestra idea de la felicidad.



Creta, 2006

Nuestra única patria: la infancia

1. *Que no hay "sociedad" ni por defender ni por destruir.* **2.** *Que hay que tornar la selección en secesión.* **3.** *Que no hay "luchas locales", sino una guerra de los mundos.*

1. El 5 de mayo de 2010, Atenas conoce una de esas jornadas de huelga general donde todo el mundo está en la calle. El ambiente es primaveral y combativo. Sindicalistas, maoístas, anarquistas, funcionarios y jubilados, jóvenes e inmigrantes, el centro de la ciudad se encuentra literalmente inundado por manifestantes. El país descubre con una rabia sin tregua los inverosímiles memorándums de la Troika. El Parlamento, que está votando una nueva serie de medidas de "austeridad", está a nada de ser tomado por asalto. En cambio, es el ministerio de Economía el que cede y empieza a arder. En el trascurso, por todas partes se desadoquina la calle, se destrozan los bancos, hay enfrentamientos con la policía, que no escatima en bombas aturdidoras y en terribles gases lacrimógenos importados desde Israel. Los anarquistas lanzan ritualmente sus cocteles Molotov y, algo menos habitual, son aplaudidos por la

muchedumbre. Se entona el clásico “¡polis, cerdos, asesinos!” y se grita “¡quememos el parlamento!”, “¡gobierno asesino!”. Lo que se asemeja al inicio de un levantamiento se detendrá temprano por la tarde, abatido en pleno vuelo por un despacho gubernamental. Algunos anarquistas, tras haber intentado incendiar la librería Ianos de la calle Stadiou, prendieron fuego a un banco que no había respetado los acuerdos de la huelga general; había empleados en su interior. Tres de ellos murieron sofocados, entre los cuales había una mujer embarazada. No fue precisado en ese momento que había sido la propia administración la que había obstruido las salidas de emergencia. Lo sucedido en el Marfin Bank afectará al movimiento anarquista griego como la onda de choque de un explosivo plástico. Era él, y ya no el gobierno, quien se descubría en el rol del asesino. La línea de fractura que descollaba desde diciembre de 2008 entre “anarquistas sociales” y “anarquistas nihilistas” alcanza, bajo la presión del suceso, un pico de intensidad. Resurgió la vieja cuestión de saber si habría que ir al encuentro de la sociedad para cambiarla, proponerle y darle como ejemplo otros modos de organización, o si habría simplemente que destruirla sin perdonar a quienes por su pasividad y sumisión aseguran su perpetuación. Sobre este punto se discutió como nunca. Las cosas no se

quedaron en diatribas. Se peleó hasta la sangre, bajo la entretenida mirada de los policías.

Lo trágico en este asunto es que posiblemente uno se ha desgarrado en torno a una cuestión que ya no va al caso; lo cual explicaría que el debate haya sido tan estéril. Tal vez no haya "sociedad" ni por destruir ni por convencer: tal vez esa ficción nacida a finales del siglo XVII y que ocupó a tantos revolucionarios y gobernantes durante dos siglos, haya arrojado su último aliento sin que nos diéramos cuenta. Aún nos hace falta averiguar cómo hacer nuestro duelo, impermeables tanto a la nostalgia del sociólogo que llora *El fin de las sociedades*, como al oportunismo neoliberal que un día proclamó con su aplomo marcial: "There is no such thing as society."

En el siglo XVII la "sociedad civil" es aquello que se opone al "estado de naturaleza", es el hecho de estar "juntos, unidos bajo el mismo gobierno y bajo las mismas leyes". "La sociedad" es un cierto estado de la civilización, o bien es "la buena sociedad aristocrática", la misma que excluye a la multitud de los plebeyos. A lo largo del siglo XVII, a medida que se desarrolla la gubernamentalidad liberal y la "ciencia triste" que le corresponde, la "economía política" y la "sociedad civil" vienen a designar la sociedad burguesa. Ésta ya no se opone al estado de naturaleza; de alguna manera se convierte incluso en "natural", a medida que se extiende la costumbre de considerar que es natural al hombre el comportarse

como criatura económica. La "sociedad civil" será entonces lo que supuestamente hace frente al Estado. Hizo falta todo el sansimonismo, todo el cientificismo, todo el socialismo, todo el positivismo y todo el colonialismo del siglo XIX para imponer la evidencia de "la sociedad", la evidencia de que los humanos formarían, en todas las manifestaciones de su existencia, una gran familia, una totalidad específica. A finales del siglo XVII, *todo se volvió social*: la vivienda, la cuestión, la economía, la reforma, las ciencias, la higiene, la seguridad, el trabajo, e incluso la guerra — la guerra social. En el apogeo de este movimiento, algunos filántropos interesados incluso fundaron en París, en 1894, un "Museo social" dedicado a la difusión y a la experimentación de todas las técnicas aptas para perfeccionar, pacificar y estabilizar la "vida social". Jamás habría podido pensarse, en el siglo XVII, en fundar una "ciencia" como la sociología, y aún menos en hacerlo sobre el modelo de la biología.

En el fondo, "la sociedad" sólo designa la sombra proyectada por modos sucesivos de gobierno. Fue el conjunto de los súbditos del Estado absolutista en tiempos del Leviatán, y después el de los actores económicos en el interior del Estado liberal. Desde la perspectiva del Estado benefactor, fue el hombre mismo, en cuanto detentador de derechos, de necesidades y de fuerza de trabajo, el que constituyó el elemento base de la sociedad. Lo que hay de

retorcido en la idea de “sociedad” es que siempre ha servido al gobierno para naturalizar el producto de su actividad, de sus operaciones, de sus técnicas; ha sido *construida como aquello que esencialmente le preexistiría*. Hasta antes de la Segunda Guerra Mundial nadie se atreve a hablar explícitamente de “ingeniería social”. La sociedad es oficialmente desde entonces lo que se construye, un poco como se hace *nation-building* al invadir Irak. Por lo demás, esto deja de funcionar desde el momento en que se pretende hacerlo abiertamente.

Defender la sociedad jamás ha sido otra cosa, época tras época, que defender el objeto del gobierno, con el riesgo de hacerlo en contra de los propios gobernantes. Hasta el día de hoy, uno de los errores de los revolucionarios ha sido el batirse en el terreno de una ficción que les era esencialmente hostil, el apropiarse una causa tras la cual era el gobierno mismo el que avanzaba enmascarado. Es por esto mismo que una buena parte del desasosiego actual de nuestro partido se debe al hecho de que el gobierno, desde los años 1970, justamente *renunció a tal ficción*. Renunció a integrar a todos los humanos en una totalidad ordenada — Margaret Thatcher sólo tuvo la franqueza de confesarlo. En cierto sentido, se volvió más pragmático, y renunció a la agotadora tarea de construir una especie humana homogénea, bien definida y bien separada del resto de la creación, acotada abajo por las cosas y los animales, y arriba por Dios, el cielo y los

ángeles. La entrada en la era de la crisis permanente, los "años del dinero fácil" y la conversión de cada uno en desesperado empresario de sí mismo, acertaron al ideal social una bofetada que bastó para que resurgiera un poco atontado de los años 1980. El golpe siguiente, y ciertamente fatal, se encarna con el sueño de la metrópoli globalizada, inducido por el desarrollo de las telecomunicaciones y la parcelación del proceso de producción a escala planetaria.

Uno bien puede obstinarse en ver el mundo en términos de naciones y sociedades, pero estas últimas están ahora atravesadas, perforadas, por un conjunto incontrolable de flujos. El mundo se presenta como una inmensa red en la que las grandes ciudades, transformadas en metrópolis, no son más que plataformas de interconexión, puntos de entrada y de salida — *estaciones*. A partir de ahora es posible vivir indistintamente, así se pretende, en Tokio o en Londres, en Singapur o en Nueva York, al tejer todas las metrópolis un mismo mundo en el que lo que importa es la movilidad y no ya el lazo con un lugar. La identidad individual se realiza aquí como *pass* universal que asegura la posibilidad, sea donde sea, de conectarse con la subpoblación de sus semejantes. Una colección de übermetropolitanos arrastrados en una carrera permanente, de *halls* de aeropuertos a *toilettes* de Eurostar: ciertamente esto no conforma una

sociedad, ni siquiera global. La hiperburguesía que negocia un contrato cerca de los Campos Elíseos, antes de ir a escuchar un *set* en algún penthouse en Río y de ir a reponerse de sus emociones en un *after* en Ibiza, prefigura ya la decadencia de un mundo, donde uno trata de disfrutar a toda prisa antes de que sea demasiado tarde, pues ella no anticipa ningún porvenir. Periodistas y sociólogos no cesan de llorar a la difunta "sociedad" con su cantinela sobre lo postsocial, el individualismo creciente, la desintegración de las viejas instituciones, la pérdida de los puntos de referencias, el ascenso de los comunitarismos, la profundización sin fin de las desigualdades. Y en efecto, lo que se va con todo esto es su propia forma de sustento. Tendrán que pensar en cómo reciclarse.

La oleada revolucionaria de los años 1960-70 dio el golpe final al proyecto de una sociedad del capital en donde todos se integrarían pacíficamente. En respuesta a esto, el capital emprendió una reestructuración *territorial*. Dado que el proyecto de una sociedad organizada se desmoronaba desde la base, es desde la base, *desde* las bases seguras y conectadas entre sí, que se reconstruiría la nueva organización mundial, en red, de la producción de valor. Ya no es "la sociedad" lo que se espera que sea productiva, sino los territorios, *algunos* territorios. Estos últimos treinta años, la reestructuración del capital ha tomado la forma de un nuevo *aménagement*, un acondicionamiento u ordenación

espacial del mundo. Lo que pone en juego es la creación de *clusters*, de “centros de innovación”, que ofrezcan a los “individuos dotados de un fuerte capital social” —para los demás, ¡qué pena!, la vida será un poco más difícil— las condiciones óptimas para crear, innovar, emprender y sobre todo la forma para hacerlo juntos. El modelo universal de esto es el Silicon Valley. Por todas partes los agentes del capital se aplican a modelar un “ecosistema” que permita al individuo, a través de su puesta en relación, el realizarse plenamente, el “maximizar sus talentos”. Se trata del nuevo credo de la economía creativa — en el cual la pareja ingeniero/polo de competitividad es seguida de cerca por el dúo diseñador/barrio popular gentrificado. De acuerdo con esta nueva vulgata, la producción de valor depende, sobre todo en los países occidentales, de la capacidad de innovación. Ahora bien, como reconocen con mucho gusto los planificadores, un ambiente propicio para la creación y para su mutualización, una atmósfera fértil, no es algo que se invente; es algo que está “situado”, germina en donde una historia o una identidad pueden entrar en resonancia con el espíritu de innovación. El *cluster* no se impone, emerge sobre un territorio a partir de una “comunidad”. Si tu ciudad está en proceso de decrepitud, la solución no provendrá ni de los inversionistas ni del gobierno, nos explica un empresario a la moda: lo que hace falta es

organizarse, encontrarse con otra gente, aprender a conocerse, trabajar juntos, reclutar a otras personas motivadas, formar redes, presionar al statu quo. Se trata, si se considera la carrera frenética del avance tecnológico, de crearse un nicho, un lugar donde la competencia sea provisionalmente abolida y del que se pueda, por algunos años, sacar una renta de situación. Pensándose según una lógica estratégica global, el capital despliega territorialmente toda una casuística del acondicionamiento. Esto permite a un desafortunado urbanista decir a propósito de la ZAD ("zona a defender"), territorio ocupado para impedir la construcción de un aeropuerto en Notre-Dame-des-Landes, que se trata sin duda de "la oportunidad de una especie de Sillicon Valley de lo social y lo ecológico… Este último nació, por cierto, en un lugar que presentaba entonces poco interés, pero donde el bajo precio del espacio y la movilización de algunas personas contribuyeron a construir su especificidad y su renombre internacional". Ferdinand Tönnies, quien consideraba que jamás ha habido otra sociedad que la mercantil, escribía: "Mientras que en la *comunidad* los hombres permanecen unidos a pesar de toda separación, en la *sociedad* están separados a pesar de cualquier relación." En las "comunidades creativas" del capital, se está unido *por la separación misma*. Ya no existe ningún afuera desde el cual sería posible distinguir la vida y la producción de valor.

La muerte se mueve en sí misma; es joven, dinámica, y te sonríe.

2. La incitación permanente a la innovación, a la empresa, a la creación, nunca funciona mejor que sobre un montón de ruinas. De ahí la gran publicidad que se ha hecho en los últimos años a las empresas cool y digitales que intentan hacer del desierto industrial llamado Detroit un terreno de experimentación. “Si piensas en una ciudad que estaba a punto de morir y que entra a una nueva vida, ésa es Detroit. Detroit es una ciudad donde algo está pasando, una ciudad abierta. Lo que ofrece Detroit está destinado a las personas jóvenes, interesantes, comprometidas, a los artistas, a los innovadores, a los músicos, a los diseñadores, a los constructores de ciudades”, escribe alguien que ha ultravendido la idea de un nuevo desarrollo urbano articulado en torno a las “clases creativas”. Habla muy bien de una ciudad que ha perdido la mitad de su población en cincuenta años, que tiene la segunda tasa más alta de criminalidad entre las ciudades más grandes de los Estados Unidos, 78 000 edificios abandonados, un exalcalde en prisión y una tasa oficial de desempleo que alcanza el 50%; pero en la cual Amazon y Twitter han abierto nuevas oficinas. Si la suerte de Detroit todavía está en el aire, se ha visto ya que una operación de promoción a escala de una ciudad basta para transformar un

desastre posindustrial de varias décadas, hecho de paro, depresión e ilegalismos, en un distrito *hipster*, que ya sólo apuesta por la cultura y la tecnología. Fue un toque de varita mágica como éste el que transfiguró la buena ciudad de Lille desde 2004, cuando fue la efímera "capital europea de la cultura". Inútil precisar que esto implica "renovar" drásticamente la población del centro de la ciudad. Desde Nueva Orleans hasta Irak, lo que ha sido justamente nombrado "estrategia del shock" permite obtener, zona por zona, una fragmentación rentable del mundo. En esta controlada demolición-renovación de "la sociedad", la desolación más ostensible y la riqueza más insolente no son sino dos aspectos de un mismo método de gobierno.

Cuando uno lee los informes prospectivos de los "expertos", se encuentra a grandes rasgos la geografía siguiente: las grandes regiones metropolitanas que compiten entre sí para atraer tanto los capitales como a la *smart people*; los polos metropolitanos de segundo orden que se las arreglan frente a aquéllas por medio de la especialización; las zonas rurales pobres que a duras penas viven convirtiéndose en lugares "susceptibles de atraer la atención de los citadinos en busca de naturaleza y tranquilidad", en zonas de agricultura, de preferencia orgánica, o en "reservas de biodiversidad"; y finalmente las zonas de relegación pura y simple, que acabarán tarde o temprano por ser acordonadas con *checkpoints*, siendo

controladas desde lejos, con drones, helicópteros, operaciones relámpago e intervenciones telefónicas masivas.

El capital, podemos verlo, ya no se plantea el problema de "la sociedad", sino el de la "gobernanza", como dice educadamente. Los revolucionarios de los años 1960-70 le escupieron a la cara que no querían nada suyo; desde entonces el capital selecciona a sus elegidos.

Ya no se piensa a sí mismo nacionalmente, sino territorio por territorio. Ya no se difunde de manera uniforme, sino que se concentra localmente organizando cada territorio como medio de cultura. Ya no busca hacer marchar el mundo entero al mismo paso, al compás del progreso; deja por el contrario que el mundo se desacople en zonas con fuerte extracción de plusvalía y en zonas abandonadas, en teatros de guerra y en espacios pacificados. Está el noreste de Italia y la Campania, la segunda siendo buena solamente para albergar la basura del primero. Está Sophia Antípolis y Villiers-le-Bel. Está la City y Notting Hill, Tel Aviv y la franja de Gaza. Las *smart cities* y los suburbios podridos. Lo mismo sucede en el caso de la población. Ya no existe "la población" genérica. Lo que existe es la joven "clase creativa" que hace rendir frutos a su capital social, cultural y relacional en el corazón de las metrópolis inteligentes, y todos aquellos que han llegado a ser claramente

"inempleables". Existen vidas que cuentan, y otras que nadie se toma ni siquiera la molestia de contabilizar. Existen poblacion*es*, algunas de riesgo, otras con un fuerte poder adquisitivo.

Si todavía quedaba un cimiento de la idea de sociedad y una muralla contra su dislocación, era sin duda la hilarante "clase media". A lo largo del siglo XX ésta no dejó de expandirse, al menos virtualmente — tanto es así que dos tercios de los estadounidenses y los franceses creen hoy sinceramente que pertenecen a esa no-clase. Ahora bien, a su vez, es presa de un implacable proceso de selección. No puede explicarse la multiplicación de las emisiones de *reality shows* que ponen en escena las formas más sádicas de competición, sino como una propaganda de masas cuyo objetivo es familiarizar a cada persona con los pequeños asesinatos cotidianos entre amigos a los que se resume la vida en un mundo de selección permanente. En 2040, predicen o preconizan los oráculos de la DATAR, órgano que prepara y coordina la acción gubernamental francesa en materia de acondicionamiento del territorio, "la clase media llegará a ser menos numerosa". "Sus miembros mejor dotados constituirán la fracción inferior de la élite transnacional", los otros verán "su modo de vida aproximarse cada vez más al de las clases populares", ese "ejército auxiliar" que "asegurará las necesidades de la élite" y vivirá en barrios degradados, cohabitando con un

"proletariado intelectual" a la espera de integrarse o en ruptura con lo alto de la jerarquía social. Dicho en términos menos torpes y artificiosos, su visión es más o menos ésta: zonas suburbanas devastadas, sus viejos habitantes desembocando en favelas para dar paso al "complejo horticultor metropolitano que organiza el suministro de alimentos frescos de la metrópoli sobre la base de circuitos cortos" y a los "múltiples parques naturales", "zonas de desconexión", "de recreación para los citadinos que aspiran a confrontarse con lo salvaje y lo alejado".

El grado de probabilidad de tales escenarios importa poco. Lo que cuenta aquí es que, los que pretenden conjugar proyección hacia el futuro y estrategia de acción, proclaman de antemano la defunción de la vieja sociedad. La dinámica global de *selección* se opone punto por punto a la vieja dialéctica de la integración, de la cual fueron un momento las luchas sociales. La división entre territorios productivos por un lado y damnificados por el otro, entre la clase *smart* por un lado y por el otro los "idiotas", los "retrasados", los "incompetentes", los que "se resisten al cambio", los *apegados*, ya no está predeterminada por ningún tipo de organización social o tradición cultural. Lo que está en juego es poder determinar *en tiempo real*, meticulosamente, en dónde reside el valor, en qué territorio, con quién, para qué. El archipiélago reconstituido de las metrópolis no conserva gran

cosa del orden incluyente y jerarquizado llamado "sociedad". Toda pretensión totalizante ha sido abandonada. Eso es lo que nos muestran los informes de la DATAR: los mismos que acondicionaron el territorio nacional, que construyeron la unión fordista de la Francia gaulliana, se han lanzado a su deconstrucción. Decretan sin remordimientos el "crepúsculo estato-nacional". Poner límites definitivos, ya sea mediante el establecimiento de fronteras soberanas o mediante la distinción incuestionable entre el hombre y la máquina, entre el hombre y la naturaleza, es una cosa del pasado. Es el fin del mundo limitado. La nueva "sociedad" metropolitana se distribuye sobre un espacio plano, abierto, expansivo, menos liso que fundamentalmente *baboso*. Se derrama sobre sus márgenes, supera sus contornos. Ya no es tan fácil decir, de una vez por todas, quién está y quién no está en ella: en el smart-mundo, un smart-basurero forma mucho más parte de "la sociedad" que un vagabundo o un patán. Recomponiéndose sobre un plano horizontal, fragmentado, diferenciado —el del acondicionamiento del territorio— y no sobre el plano vertical y jerárquico procedente de la teología medieval, "la sociedad", como terreno de juego del gobierno, ya sólo posee límites imprecisos, móviles, y de este modo fácilmente revocables. El capital se pone incluso a soñar con un nuevo "socialismo" reservado a sus simpatizantes. Ahora que Seattle ha

sido vaciada de sus pobres en beneficio de los empleados futuristas de Amazon, Microsoft y Boeing, ha llegado la hora de instaurar el transporte público gratuito. La ciudad no les cobrará factura a aquellos cuya vida entera es sólo producción de valor. Eso equivaldría a carecer de gratitud.

La resuelta selección de poblaciones y territorios contiene sus propios riesgos. Una vez que se ha hecho la división entre aquellos que se hacen vivir y aquellos que se dejan morir, no es seguro que los que se saben destinados al basurero humano se dejen todavía gobernar. No se puede contar con otra cosa que con "gestionar" ese resto voluminoso y embarazoso — siendo inverosímil integrarlo, y liquidarlo sin duda indecente. Los planificadores, hastiados o cínicos, admiten la "segregación", el "aumento de las desigualdades" o el "estiramiento de las jerarquías sociales" como un dato de la época, y no como una deriva o desviación que habría que frenar. La única deriva es la que podría hacer que la segregación se tornara en *secesión* — la "fuga de una parte de la población hacia periferias donde se organice en comunidades autónomas", eventualmente en "ruptura con los modelos dominantes de la mundialización neoliberal". He ahí la amenaza a gestionar, he ahí el camino a seguir.

Nosotros vamos a asumir, por tanto, la secesión que el capital ya practica, pero a nuestra manera. Hace secesión no es recortar una parte del territorio

dentro del todo nacional, no es aislarse, cortar la comunicación con todo el resto — eso sería una muerte segura. Hacer secesión no es constituir, a partir de los desechos de aquel otro mundo, *contra-clusters* donde comunidades alternativas se complacerían en su autonomía imaginaria cara a cara con la metrópoli — esto forma parte de los planes de la DATAR, que ya ha previsto dejarlos vegetar en su marginalidad inofensiva. Hacer secesión es habitar un territorio, asumir nuestra configuración situada del mundo, nuestra manera de morar en él, la forma de vida y las verdades que nos abarcan, y *desde ahí* entrar en conflicto o en complicidad. Es, pues, vincularse estratégicamente con las demás zonas de disidencia, intensificar las circulaciones con los parajes amigos, sin preocupación por las fronteras. Hacer secesión es romper no con el territorio nacional, sino con la propia geografía existente. Es trazar otra geografía, discontinua, en archipiélago, intensiva — y, por lo tanto, partir al encuentro de los lugares y los territorios que nos son próximos, incluso si hay que recorrer 10 000 km. En uno de sus panfletos, algunos opositores a la construcción de la línea ferroviaria Lyon-Turín escriben: "¿Qué significa ser No TAV? Es partir de un enunciado simple: 'el tren de alta velocidad no pasará jamás por el Valle de Susa' y organizar la propia vida de tal manera que este enunciado sea cierto. Muchos son los que se han encontrado alrededor de esta certeza durante

los últimos veinte años. A partir de este punto particularísimo, sobre el cual no hay nada que ceder, el mundo entero se reconfigura. La lucha en el Valle de Susa concierne al mundo entero, no porque defienda el 'bien común' en general, sino porque en su interior se piensa en común una cierta idea de lo que está bien. Esta idea se confronta a otras concepciones, se defiende contra los que quieren aniquilarla y se vincula con los que se encuentran en afinidad con ella."

3. Un geopolítico cualquiera del acondicionamiento del territorio es capaz de escribir que "la potencia creciente de los conflictos en torno a proyectos de ordenación y acondicionamiento es tal, desde hace una veintena de años, que podemos preguntarnos si no asistimos en realidad a un deslizamiento progresivo de la conflictualidad en nuestra sociedad del campo de lo social al campo de lo territorial. Cuanto más retroceden las luchas sociales, más potencia ganan las luchas donde lo que está en juego es el territorio". Casi estaríamos tentados a darle la razón viendo el modo en que la lucha en el Valle de Susa fija, desde sus recónditas montañas, el tempo de la contestación política en Italia estos últimos años; viendo la potencia de agregación de la lucha contra los transportes de residuos nucleares CASTOR en la Wendland de Alemania; constatando la determinación tanto de los que

combaten la mina de Hellas Gold en Ierissos en Calcídica, como de quienes han repelido la construcción de un incinerador de basura en Keratea en el Peloponeso. Tanto así que cada vez más revolucionarios se lanzan tan ávidamente sobre aquello que denominan las "luchas locales" como se lanzaron ayer sobre las "luchas sociales". Los marxistas tampoco faltan para preguntarse, con un pequeño siglo de retraso, si no convendría volver a evaluar el carácter territorial de tantas huelgas, de tantos combates de fábrica que implican después de todo a regiones enteras y no sólo a los obreros, y en las que el terreno probablemente es más la vida que la simple relación salarial. El error de estos revolucionarios es el de considerar lo local de la misma forma en que lo hacían con la clase obrera: como una realidad preexistente a la lucha. Con ello acaban lógicamente imaginándose que habría llegado el momento de construir una nueva internacional de resistencias a los "grandes proyectos inútiles e impuestos", la cual los volvería más fuertes y contagiosos. Esto es pasar por alto el hecho de que es el combate mismo el que, reconfigurando la cotidianidad de los territorios en lucha, crea la consistencia de lo local, que antes de esto era completamente evanescente. "El movimiento no se ha contentado con defender un 'territorio' en el estado en el que se encontraba, sino que lo ha habitado desde la óptica de aquello en lo que podía convertirse… Lo ha hecho existir, lo ha

construido, le ha dado una consistencia", señalan los opositores al TAV. Furio Jesi observaba que "uno se apropia bastante mejor una ciudad a la hora de la revuelta abierta, en la alternancia de las cargas y las contracargas, que jugando en ella como un niño por las calles o paseándose más tarde del brazo de una chica". Lo mismo vale para los habitantes del Valle de Susa: jamás tendrían un conocimiento tan minucioso de su valle ni un lazo semejante, si no estuvieran luchando desde hace treinta años contra el sucio proyecto de la Unión Europea.

Lo que es capaz de vincular diferentes luchas donde lo que está en juego *no es* "el territorio", no es el estar confrontadas a la misma reestructuración capitalista, sino los modos de vivir que se inventan o se redescubren en el transcurso mismo del conflicto. Lo que las vincula son los gestos de resistencia que se derivan de ellas — el bloqueo, la ocupación, el motín, el sabotaje como ataques directos contra la producción de valor a través de la circulación de información y de mercancías, a través de la conexión de "territorios innovadores". La potencia que se desprende de ellos no es aquello que se trata de movilizar *con vistas* a la victoria, sino la victoria misma, en la medida en que, paso a paso, la potencia crece. En este sentido, el movimiento "Siembra tu ZAD" lleva bien su nombre. Se trata de reemprender actividades agrícolas sobre los terrenos expropiados por la constructora del aeropuerto de

Notre-Dame-des-Landes, ocupados hoy por los habitantes. Un gesto así sitúa inmediatamente a aquellos que lo reflexionan sobre un tiempo prolongado, en todo caso más amplio que el de los movimientos sociales tradicionales, e induce a una reflexión más general acerca de la vida en la ZAD y su devenir. Una proyección que sólo puede incluir la diseminación más allá de Notre-Dame-des-Landes. En el Tarn, ya desde ahora.

Se llevan todas las de perder en la reivindicación de lo local contra lo global. Lo local no es la reconfortante alternativa a la globalización, sino su producto universal: antes de que el mundo fuera globalizado, el lugar en donde habito era solamente mi territorio familiar, yo no lo conocía como "local". Lo local no es más que el reverso de lo global, su residuo, su secreción, y no lo que puede hacerlo estallar. Nada era local antes de que pudiéramos ser arrancados de ahí en cualquier momento, por razones profesionales, médicas o por vacaciones. Lo local es el nombre de la posibilidad de una repartición, unida a la compartición de una desposesión. Se trata de una contradicción de lo global, que se hace consistir o no. Cada mundo singular aparece ahora como lo que es: un pliegue en *el* mundo, y no su afuera sustancial. Reducir al rango finalmente despreciable de "luchas locales" —tal como existe un "color local", simpáticamente folclórico— luchas como las del Valle de Susa, de la Calcídica o de los mapuches, que han recreado un

territorio y un pueblo con aura planetaria, es una clásica operación de neutralización. Para el Estado se trata, con el pretexto de que esos territorios están situados en sus márgenes, de marginarlos políticamente. ¿Quién, además del Estado mexicano, fantasearía con calificar la insurrección zapatista y la aventura que le siguió como una "lucha local"? Y sin embargo, ¿qué más localizado que esta insurrección armada contra los avances del neoliberalismo, que llegó a inspirar a un movimiento de revuelta planetaria contra la "globalización"? La contraoperación que justamente han conseguido los zapatistas consiste en que, sustrayéndose desde el principio fuera del marco nacional, y por lo tanto del estatuto menor de "lucha local", llegaron a vincularse con toda suerte de fuerzas de todo el mundo; así han logrado atormentar a un Estado mexicano doblemente impotente, sobre su propio territorio y más allá de sus fronteras. La maniobra es imparable, y reproducible.

Todo es local, incluyendo lo global; nos sigue haciendo falta *localizarlo*. La hegemonía neoliberal proviene precisamente de que se mantiene flotando en el aire, se propaga por innumerables canales muchas veces inaparentes y parece invencible porque no es situable. En lugar de ver Wall Street como un ave de rapiña dominando el mundo como ayer hacía Dios, tendríamos todas las de ganar

localizando sus redes tanto materiales como relacionales, siguiendo las conexiones desde una sala de operaciones financieras hasta la última de sus fibras. Nos daríamos cuenta de que los *traders* son simplemente unos idiotas, que no merecen ni siquiera su reputación diabólica, si bien la idiotez es una potencia en este mundo. Nos preguntaríamos acerca de la existencia de esos agujeros negros que son las cámaras de compensación como Euronext o Clearstream. Igualmente para el Estado, que quizá no sea en el fondo, como lo adelantó un antropólogo, otra cosa que un sistema de fidelidades personales. El Estado es la mafia que venció a todas las demás, ganando a cambio el derecho de tratarlas como criminales. Identificar este sistema, trazarle sus contornos, descubrirle sus vectores, es traerlo de vuelta a su naturaleza terrenal, es reducirlo a su rango real. Aquí también hay un trabajo de investigación que por sí solo puede arrancar su aura a aquello que se pretende hegemónico.

Otro peligro acecha detrás de aquello que se señala oportunamente como “luchas locales”. Los que descubren a partir de su organización cotidiana el carácter superfluo del gobierno pueden llegar a la conclusión de que existe una sociedad subyacente, pre-política, donde la cooperación ocurre naturalmente. Acaban lógicamente por alzarse contra el gobierno en nombre de la “sociedad civil”. Nada de esto sucede jamás sin postular una humanidad estable, pacífica, homogénea en sus

aspiraciones positivas, animada por una disposición fundamentalmente cristiana a la ayuda mutua, la bondad y la compasión. “En el instante mismo de su triunfo —escribe un periodista estadounidense acerca de la insurrección argentina de 2001— la revolución parece haber cumplido ya, instantáneamente, su promesa: todos los hombres son hermanos, cualquiera puede expresarse, los corazones están plenos, la solidaridad es fuerte. La formación de un nuevo gobierno, históricamente, transfiere mucha de esta potencia al Estado antes que a la sociedad civil: […] El período de transición entre dos regímenes parece ser lo que más se acerca al ideal anarquista de una sociedad sin Estado, un momento en el que todo el mundo puede actuar y en el que nadie detenta la autoridad última, cuando la sociedad se inventa a sí misma en el mismo instante.” Un día nuevo se alzaría sobre una humanidad repleta de buen sentido, responsable y capaz de manejarse por sí misma en un diálogo respetuoso e inteligente. Esto es creer que la lucha se contenta con dejar emerger una naturaleza humana finalmente buena, cuando son precisamente las condiciones de la lucha las que *producen esa humanidad*. La apología de la sociedad civil no hace más que reproducir a escala global el ideal del paso a la edad adulta en la que al fin podríamos prescindir de nuestro tutor —el Estado—, ya que *finalmente habríamos comprendido*; finalmente seríamos

dignos de gobernarnos a nosotros mismos. Esta letanía retoma por su cuenta todo lo que se atribuye tan tristemente al devenir-adulto: un cierto tedio responsable, una benevolencia sobreactuada, la represión de los afectos vitales que habitan la infancia, a saber, una cierta disposición al juego y al conflicto. El error de fondo es sin duda el siguiente: los defensores de la sociedad civil, al menos desde Locke, siempre han identificado "la política" con las tribulaciones inducidas por la corrupción y la incuria del gobierno — mientras que el zócalo social es algo natural y sin historia. La historia, precisamente, no sería otra cosa que la sucesión de los errores y las aproximaciones que retrasan el advenimiento a sí misma de una sociedad satisfecha. "El gran final que los hombres persiguen cuando entran en sociedad es el de gozar de su propiedad apaciblemente y sin peligro." De ahí que los que luchan contra el gobierno en nombre de la "sociedad", sin importar cuáles sean sus pretensiones radicales, sólo pueden desear, en el fondo, acabar con la historia y la política, es decir, con la posibilidad de conflicto, es decir, con la vida, la vida *viviente*.

Nosotros partimos de un presupuesto completamente distinto: del mismo modo en que no hay "naturaleza", no hay "sociedad". Arrancar a los humanos de todo lo no-humano que teje, para cada uno de entre ellos, su mundo familiar, y reunir a las criaturas así amputadas bajo el nombre de

"sociedad", es una monstruosidad que ya ha durado bastante. Por todas partes en Europa hay "comunistas" o socialistas que proponen una salida nacional a la crisis: salir del euro y reconstituir una bella totalidad limitada, homogénea y ordenada, tal sería la solución. Estos amputados no pueden dejar de alucinar con su miembro fantasma. Y después, en materia de bella totalidad ordenada, los fascistas serán siempre los primeros.

No sociedad, por tanto, sino *mundos*. Tampoco guerra contra la sociedad: librar la guerra a una ficción es darle carne. No hay tal cosa como un cielo social por encima de nuestras cabezas, sólo hay nosotros y el conjunto de vínculos, de amistades, enemistades, proximidades y distancias efectivas de los que hacemos su experiencia. Sólo hay nosotros, potencias eminentemente situadas y su capacidad para extender sus ramificaciones en el seno del cadáver social que sin cesar se descompone y se recompone. Un hormigueo de mundos, un mundo hecho de todo un cúmulo de mundos, y atravesado, por lo tanto, de conflictos entre ellos, de atracciones, de repulsiones. Construir un mundo es elaborar un orden, hacer un sitio o no, a cada cosa, a cada ser, a cada inclinación, y pensar ese sitio, cambiarlo si hace falta. En cada surgimiento de nuestro partido, ya sea por la ocupación de una plaza, una ola de motines o una frase conmovedora grafiteada en un muro, se difunde el sentimiento de

que sin duda se trata de "nosotros", en todos esos lugares donde nosotros jamás hemos estado. Por eso, el primer deber de los revolucionarios es el de tomar cuidado de los mundos que constituyen. Como han probado los zapatistas, que cada mundo esté situado de ningún modo lo priva de un acceso a la generalidad, sino que al contrario se lo procura. Lo universal, dijo un poeta, es lo local menos los muros. Hay más bien una facultad de universalización que se debe a una profundización en sí misma, a una intensificación de lo que se experimenta en todos los puntos del mundo. Ya no se trata de escoger entre el cuidado procurado a aquello que construimos y nuestra fuerza política de impacto. Nuestra fuerza de impacto está hecha de la intensidad misma de cuanto vivimos, de la alegría que emana de ello, de las formas de expresión que se inventan en ella, de la capacidad colectiva de soportar la prueba de la que es testimonio. En la inconsistencia general de las relaciones sociales, los revolucionarios tienen que singularizarse por medio de la densidad de pensamiento, de afección, de agudeza y de organización que son capaces de poner a la obra, y no por medio de su disposición a la escisión, a la intransigencia sin objeto o por medio de la competencia desastrosa sobre el terreno de una radicalidad fantasmática. Es por medio de *la atención a los fenómenos*, por medio de sus cualidades sensibles, como llegarán a devenir una

potencia real, y no por medio de coherencia ideológica.

La incomprensión, la impaciencia y la negligencia: he ahí el enemigo.

Lo real es lo que resiste.



Poitiers, baptisterio Saint-Jean, 10 de octubre de 2009

Omnia sunt communia

1. *Que la comuna vuelve.* **2.** *Habitar de modo revolucionario.* **3.** *Acabar con la economía.* **4.** *Formar una potencia común.*

1. Un escritor egipcio, acérrimo liberal, escribió en el tiempo ya lejano de la primera plaza Tahrir: “Las personas que he visto en la plaza Tahrir eran seres nuevos que ya no se asemejaban en nada a aquellos con los que me relacionaba cotidianamente, como si la revolución hubiera recreado egipcios de una calidad superior […], como si la revolución que había liberado a los egipcios del miedo los hubiera curado igualmente de sus defectos sociales. […] La plaza Tahrir se había convertido en algo equiparable a la Comuna de París. El poder del régimen había sido derrocado y, en su lugar, el poder del pueblo había sido instaurado. Se crearon comisiones de todas las clases, como la de la limpieza o aquella encargada de la instalación de sanitarios y duchas. Médicos voluntarios construyeron hospitales de campaña.” En Oakland, el movimiento Ocuppy se hizo de la plaza Oskar Grant en calidad de “Comuna de Oakland”. En el caso de Estambul, no

se pudo encontrar, desde los primeros días, un nombre más justo que el de "Comuna de Taksim" para designar lo que allí había nacido. Otra manera de decir que la revolución no era aquello sobre lo que un día desembocaría Taksim, sino su existencia en acto, su inmanencia efervescente, aquí y ahora. En septiembre de 2012 un pueblo pobre del delta del Nilo, Tahsin, de 3000 habitantes, declara su independencia con respecto al Estado egipcio. "Ya no pagaremos impuestos. Ya no pagaremos la escuela. Nosotros mismos haremos la escuela. Nos ocuparemos nosotros mismos de nuestros desechos, de nuestros caminos. Y si un empleado del Estado pone un pie en la ciudad para otra cosa que no sea ayudarnos, lo echaremos fuera", dicen los habitantes. En las altas montañas de Oaxaca, a principios de la década de 1980, algunos indígenas que buscaban formular aquello que constituía la especificidad de su forma de vida, llegaron a la noción de "comunalidad". El ser comunal, para estos indígenas, es a la vez lo que resume su fondo tradicional y lo que oponen ellos al capitalismo, con miras a una "reconstrucción ética de los pueblos". De igual modo se vio cómo, estos últimos años, el PKK se convertía al comunalismo libertario de Murray Bookchin, proyectándose hacia una federación de comunas antes que hacia la construcción de un Estado kurdo.

La comuna no sólo no ha muerto, sino que vuelve. Y no vuelve por casualidad o sin importar

cuándo. Vuelve en el momento mismo en que el Estado y la burguesía se borran como fuerzas históricas. Ahora bien, fue justamente la emergencia del Estado y la burguesía la que hizo tañer el toque fúnebre para el intenso movimiento de revuelta comunalista que sacudió a Francia desde el siglo XI hasta el XIII. Siendo así, la comuna no es la villa franca, no es una colectividad que se dota a sí misma de instituciones de autogobierno. Si bien puede conseguirse que la comuna sea reconocida por tal o cual autoridad, generalmente a costa de combates, no es algo que necesite para existir. Ni siquiera tiene siempre una carta legislativa, y cuando tiene una, es bastante raro que ésta fije algún tipo de constitución política o administrativa. Puede tener un alcalde o no. Lo que conforma la comuna, entonces, es el juramento mutuo, suscrito por los habitantes de una ciudad o una comarca, a *sostenerse juntos*. En el caos del siglo XI en Francia, la comuna era el jurarse asistencia, el comprometerse a cuidarse unos a otros y a defenderse contra todo opresor. Es literalmente una *conjuratio*, y las conjuraciones habrían seguido siendo una cosa honorable si los juristas reales no hubieran emprendido en los siglos siguientes la tarea de asociarlas con la idea de complot para deshacerse más fácilmente de ellas. Un historiador olvidado resume: “Sin asociación por juramento no habría comuna, y dicha asociación bastaba para que hubiera comuna. Comuna tiene exactamente el

mismo sentido que juramento común." La comuna es pues el pacto para confrontar juntos el mundo. Es contar con las propias fuerzas como fuente de la propia libertad. No es a una entidad a lo que aquí se hace referencia: *es una cualidad de vinculación y una manera de estar en el mundo*. Se trata de un pacto que no podía hacer otra cosa que implosionar con el acaparamiento de todas los cargos y riquezas por parte de la burguesía, y con el despliegue de la hegemonía estatal. Es este sentido originario y medieval de la comuna, desde hace mucho tiempo perdido, el que recobró, no se sabe cómo, la fracción federalista de la Comuna de París en 1871. Y es de nuevo este sentido el que resurge periódicamente a partir de entonces, desde el movimiento de comunas soviéticas —que fue la olvidada punta de lanza de la revolución bolchevique hasta que la burocracia estalinista decidiera su liquidación—, hasta el "intercomunalismo revolucionario" de Huey P. Newton, pasando por la Comuna de Gwangju de 1980 en Corea del Sur. Declarar la Comuna es en cada ocasión hacer salir el tiempo histórico de sus goznes, abrir una brecha en el continuum desesperante de las sumisiones, en el encadenamiento sin razón de los días, en la lucha sombría de cada uno por su supervivencia. Declarar la Comuna es consentir a *vincularse*. Nada será ya como antes.

2. Gustav Landauer escribía: “En la vida comunitaria de los hombres no hay más que una estructura adecuada al espacio: la comuna y la confederación de comunas. Las fronteras de la comuna están plenas de sentido (lo cual excluye naturalmente la desmesura, pero no la sinrazón o la inoportunidad, en un caso aislado): rodean un lugar que termina naturalmente ahí donde termina.” Que una realidad política pueda ser esencialmente espacial es justamente lo que desafía un tanto al entendimiento moderno. Por un lado, porque estamos acostumbrados a aprehender la política como esa dimensión abstracta donde se distribuyen, de izquierda a derecha, posiciones y discursos. Por el otro, porque hemos heredado de la modernidad una concepción del espacio como extensión vacía, uniforme y medible, en la cual toman lugar objetos, criaturas o paisajes. Pero el mundo sensible no se da a nosotros de esta manera. El espacio no es neutro. Las cosas y los seres no ocupan una posición geométrica, sino que afectan y son afectados. Los lugares se encuentran irreductiblemente cargados — de historias, de usos, de emociones. Una comuna hace frente al mundo desde su lugar propio. Ni entidad administrativa ni simple recorte geográfico, la comuna expresa más bien un cierto nivel de compartición inscrito territorialmente. Haciendo esto, añade al territorio una dimensión de profundidad que ningún estado mayor podría

prefigurar en ninguno de sus mapas. Por su sola existencia, viene a romper el cuadriculado razonado del espacio, condena al fracaso cualquier veleidad de "acondicionamiento del territorio".

El territorio de la comuna es físico porque es existencial: donde las fuerzas de ocupación piensan el espacio como una red ininterrumpida de *clusters* a la que diferentes operaciones de *branding* dan la apariencia de diversidad, la comuna se piensa primero como ruptura concreta, situada, con el orden global del mundo. La comuna habita su territorio, es decir que lo modela, tanto como éste le ofrece una morada y un abrigo. Teje en él los vínculos necesarios, se alimenta de su memoria, encuentra un sentido, un lenguaje a la tierra. En México, un antropólogo indígena, uno de los que defienden ahora la "comunalidad" como principio rector de su política, declara a propósito de las comunas ayuujk: "La comunidad se describe como algo físico, con las palabras 'najx' y 'kajp' ('najx', la tierra y 'kajp', el pueblo). 'Najx', la tierra, hace posible la existencia de 'kajp', el pueblo, pero el pueblo, 'kajp', le da sentido a la tierra, 'najx'." Un territorio intensamente habitado acaba por devenir en sí mismo una afirmación, una explicitación, una expresión de lo que en él se vive. Esto puede verse tanto en una población bororo, cuya composición pone de manifiesto la relación con los dioses de sus habitantes, como durante el florecimiento de grafitis que sigue a unos motines, a una ocupación de plaza,

a cualquiera de esos momentos en que la plebe se pone nuevamente a habitar el espacio urbano.

El territorio es aquello a través de lo cual la comuna toma cuerpo, encuentra su voz, accede a la presencia. “El territorio es nuestro espacio de vida, las estrellas que vemos durante la noche, el calor o el frío, el agua, la arena, la grava, el bosque, nuestro modo de ser, de trabajar, nuestra música, *nuestra manera de hablar*.” Así se expresa un indígena nahua, uno de los comuneros que retomaron por las armas, a finales de los años 2000, las tierras comunales de Ostula, acaparadas por una mafia cualquiera de pequeños propietarios rurales de Michoacán, para declarar en ellas el Municipio Autónomo de San Diego Xayakalan. Ocurre que toda existencia, por poco que mantenga un agarre sobre el mundo, necesita de una tierra en donde inscribirse, ya sea en Sena-Saint-Denis o en las tierras aborígenes de Australia. Habitar es escribirse, es narrarse directamente en la tierra. Es lo que se sigue oyendo en la palabra geo-grafía. El territorio es a la comuna lo que la palabra es al sentido — es decir, nunca un simple medio. Aquí se encuentra lo que fundamentalmente opone la comuna al espacio infinito de la organización mercantil: su territorio es la tablilla de arcilla que sólo en sí misma devela su sentido, y no una simple extensión dotada de funciones productivas hábilmente repartidas por un puñado de expertos en acondicionamiento,

desarrollo y ordenación. Hay tanta diferencia entre un lugar habitado y una zona de actividades como entre un diario íntimo y una agenda. Dos usos de la tierra, dos usos de la tinta y el papel que en nada se aproximan.

Toda comuna, en cuanto decisión de afrontar juntos el mundo, sitúa a éste en su centro. Cuando un teórico de la comunalidad escribió que ésta "es inherente a la existencia y a la espiritualidad de los pueblos indígenas, caracterizadas por la reciprocidad, la colectividad, los lazos de parentesco, las lealtades primordiales, la solidaridad, la ayuda mutua, el tequio, la asamblea, el consenso, la comunicación, la horizontalidad, la autosuficiencia, la defensa del territorio, la autonomía y el respeto por la tierra madre", se olvida de decir que es la confrontación con la época la que ha requerido esta teorización. La necesidad de autonomizarse de las infraestructuras del poder no proviene de una aspiración ancestral a la autarquía, sino de la libertad política que se conquista de esta manera. La comuna no se contenta con enunciarse para sí misma: lo que se propone poner de manifiesto al tomar cuerpo no es su identidad ni la idea que se hace de sí misma, sino la idea que se hace de la vida. Por lo demás, la comuna no puede crecer más que a partir de su afuera, como un organismo que vive sólo de la interiorización de lo que le rodea. La comuna, precisamente porque quiere crecer, sólo puede

alimentarse de aquello que no es ella. Desde el momento en que se aísla del exterior, periclita, se devora a sí misma, se interdesgarra, se vuelve átona o se entrega a aquello que los griegos denominan a escala de su país entero “canibalismo social”, y esto precisamente porque se sienten aislados del resto del mundo. Para la comuna no hay diferencia entre ganar en potencia y preocuparse esencialmente de su relación con lo que no es ella misma. Históricamente, la comunas de 1871, la de París, pero también las de Limoges, Périgueux, Lyon, Marsella, Grenoble, Le Creusot, Saint-Étienne, Rouen, así como las comunas medievales, fueron condenadas por su aislamiento. Y así como le fue posible a Thiers, una vez restablecida la calma en provincias, aplastar al proletariado parisino en 1871, así la principal estrategia de la policía turca durante la ocupación de Taksim fue la de impedir que las manifestaciones provenientes de los agitados barrios de Gazi, Besiktas o de los barrios anatolianos del otro lado del Bósforo, se sumaran a Taksim, y que Taksim se convirtiera en la conexión entre ellas. La paradoja que afronta la comuna es por tanto la siguiente: tiene a la vez que conseguir dar consistencia a una realidad territorial heterogénea al “orden global”, y suscitar, establecer vínculos entre consistencias locales, es decir, sustraerse a sí misma del anclaje que la constituye. Si uno de estos dos objetivos no se consigue: o bien la comuna

enquistada en su territorio se hace lentamente aislar y suprimir; o bien se vuelve una tropa errante, fuera de suelo, ajena a las situaciones que atraviesa, inspirando únicamente desconfianza a su paso. Esto es lo que les sucedió a los destacamentos de la Gran Marcha de 1934. Dos tercios de sus combatientes hallaron ahí la muerte.

3. Que el corazón de la comuna sea precisamente aquello que se le escapa, aquello que la atraviesa sin que pueda nunca apropiárselo, era ya lo que caracterizaba a las *res communes* en el derecho romano. Las "cosas comunes" eran el océano, la atmósfera, los templos; aquello de lo cual uno no se puede apropiar en cuanto tal: uno bien puede acapararse algunos litros de agua de mar, o un tramo de playa, o algunas piedras de un templo, pero no puede hacer suyo el mar en cuanto tal, como tampoco un lugar sagrado. Las *res communes* son, paradójicamente, aquello que resiste a la reificación, a su transformación en *res*, en *cosas*. Se trata de la denominación en derecho público para aquello que escapa al derecho público: aquello que es de uso común es irreductible a las categorías jurídicas. El lenguaje es, típicamente, "lo común": si podemos expresarnos *gracias* a él, *a través* de él, es a la vez lo que nadie puede poseer propiamente. Sólo podemos *usarlo*.

Algunos economistas se han ocupado los últimos años en desarrollar una nueva teoría de los

“comunes”. Los “comunes” serían el conjunto de las cosas que el mercado tiene mayor dificultad en evaluar, pero sin las cuales no podría funcionar: el medio ambiente, la salud física y mental, los océanos, la educación, la cultura, los Grandes Lagos, etc., pero también las grandes infraestructuras (las autopistas, Internet, las redes telefónicas o de saneamiento, etc.). Según esos economistas, a la vez inquietos por el estado del planeta y preocupados por el mejor funcionamiento del mercado, haría falta inventar para esos “comunes” una nueva forma de “gobernanza” que no residiera únicamente en el mercado. *Governing the Commons* es el título del reciente best seller de Elinor Ostrom, premio Nobel de Economía en 2009, quien definió ocho principios para “gestionar los comunes”. Comprendiendo que había un puesto a ocupar en una “administración de los comunes” todavía por ser inventada, Negri y compañía han hecho suya esta teoría en el fondo perfectamente liberal. Han incluso extendido la noción de común a la totalidad de lo que produce el capitalismo, alegando que esto emanaba en última instancia de la cooperación productiva entre los humanos, quienes ya sólo tendrían que apropiárselo a través de una insólita “democracia de lo común”. Los eternos militantes, siempre de cortas ideas, se han apresurado en seguir su ejemplo. Ahora se encuentran reivindicando “la salud, la vivienda, la

migración, el trabajo de *care*, la educación, las condiciones de trabajo en la industria textil" como otros tantos "comunes" que habría que apropiarse. Si continúan por este camino no tardarán en reivindicar la autogestión de las centrales nucleares, no sin haber exigido la de la NSA, ya que Internet debe pertenecer a todos. Algunos teóricos más refinados se imaginan por su cuenta haciendo de lo "común" el último principio metafísico sacado del sombrero mágico de Occidente. Un "arché", escriben ellos, en el sentido de aquello que "ordena, comanda y rige toda la actividad política", un nuevo "comienzo" que ha de dar nacimiento a nuevas instituciones y a un nuevo gobierno del mundo. Lo que hay de siniestro en todo esto es la incapacidad de imaginar otra cosa a modo de revolución que este mundo flanqueado por una administración de los hombres y las cosas, inspirada en los delirios de Proudhon y las lúgubres fantasías de la Segunda Internacional. Las comunas contemporáneas no reivindican ni el acceso ni el hacerse cargo de ningún "común", sino que implementan de manera inmediata una forma de vida común, es decir que elaboran una *relación común* con aquello que no se pueden apropiar, empezando por el mundo.

Aunque esos "comunes" pasaran a las manos de una nueva especie de burócratas, nada en el fondo cambiaría de aquello que nos mata. Toda la vida *social* en las metrópolis opera como una gigantesca empresa de desmoralización. Cada uno se encuentra

en ellas, en cada aspecto de su existencia, rigurosamente *sostenido* por la organización general del sistema mercantil. Uno bien puede militar en tal o cual organización, salir con su banda de “colegas”; en última instancia, es cada uno por su cuenta, y no existe ninguna razón para creer que pueda ser de otra manera. Todo movimiento, todo encuentro verdadero, todo episodio de revuelta, toda huelga, toda ocupación, es una brecha abierta en la falsa evidencia de *una vida como ésa*, da prueba de que una vida *común* es posible, deseable, potencialmente rica y gozosa. A veces parece que todo conspira para disuadirnos de creer en ello, para borrar todo rastro de otras formas de vida — tanto de aquellas que ya se extinguieron como de aquellas próximas a ser erradicadas. Los desesperados que llevan el timón de los navíos temen sobre todo tener tripulantes menos nihilistas que ellos. Y en efecto, toda la organización de este mundo, es decir, de nuestra rigurosa dependencia de él, es una denegación cotidiana de cualquier otra forma de vida posible.

A medida que la fachada social se desmorona, la urgencia para constituirse en fuerza se propaga, subterránea pero sensiblemente. Desde el final del movimiento de las plazas, se han visto aumentar en numerosas ciudades redes de apoyo para impedir los desahucios, comités de huelga y asambleas de barrio, pero también cooperativas, para todo y en

todos los sentidos. Cooperativas de producción, de consumo, de vivienda, de enseñanza, de crédito, hasta “cooperativas integrales” que pretenden hacerse cargo de todos los aspectos de la vida. Con esta proliferación, hay un sinfín de prácticas antes marginales que se difunden bastante más allá del gueto radical al que estaban de cierta manera reservadas. Adquiriendo ellas así un grado de seriedad y de eficacia hasta entonces desconocido: uno se asfixia menos en ellas. No todo el mundo es la misma cosa. La gente enfrenta junta la necesidad de dinero, se organiza para tenerlo o para prescindir de él. No obstante, una carpintería o un taller mecánico cooperativos serían tan agobiantes como el asalariamiento si se tomaran a sí mismos como objetivo, en lugar de concebirse como medios de los que nos dotamos en común. Toda entidad económica está condenada a la muerte, es *ya* la muerte, si la comuna no viene a desmentir su pretensión a la completitud. La comuna es entonces lo que hace comunicarse entre sí a todas las comunidades económicas, lo que las traspasa y las desborda, es el vínculo que se opone a su propensión al autocentramiento. El tejido ético del movimiento obrero barcelonés de principios del siglo XX puede servir de guía a las experimentaciones en curso. Lo que conformaba su carácter revolucionario no era ni sus ateneos libertarios, ni sus pequeños patrones que imprimían de contrabando los billetes estampados CNT-FAI,

ni sus sindicatos sectoriales, ni sus cooperativas obreras, ni sus grupos de pistoleros. Era el *vínculo* entre todo eso, la vida que floreció *entre* todo eso, y que no es asignable a ninguna de esas actividades, a ninguna de esas entidades. Ésa era su base inexpugnable. Por lo demás, es destacable que en el momento de la insurrección de julio de 1936 los únicos capaces de vincular ofensivamente todas las componentes del movimiento anarquista hayan sido el grupo Nosotros: una pandilla marginada de la que el movimiento sospechaba cierto "anarco-bolchevismo", y que hacía solamente un mes había enfrentado un proceso público y casi una exclusión, por parte de la FAI.

En buen número de países europeos golpeados por "la crisis", se asiste a un retorno masivo de la economía social y solidaria, y de las ideologías cooperativistas y mutualistas que la acompañan. Se propaga la idea de que esto podría constituir una "alternativa al capitalismo". Nosotros vemos en ello más bien una alternativa al combate, una alternativa *a la comuna*. Para convencerse de esto basta con asomarse un poco a la manera en que la economía social y solidaria ha sido instrumentalizada durante los últimos veinte años por el Banco Mundial, particularmente en América del Sur, como técnica de pacificación política. Es sabido que el loable proyecto de ayudar a los países del "Tercer Mundo" a desarrollarse nació en los años 1960 en la mente

particularmente contrainsurreccional de Robert McNamara, el secretario de Defensa de los Estados Unidos de 1961 a 1968, el hombre de Vietnam, del Agente Naranja y de la operación Rolling Thunder. La esencia de ese proyecto económico no tiene en sí misma nada de económica: es puramente política, y su principio es simple. Para asegurar la "seguridad" de los Estados Unidos, es decir, para vencer las insurrecciones comunistas, es necesario privarlas de su mejor causa: la pobreza excesiva. No hay pobreza, no hay insurrección. Puro Galula. "La seguridad de la República —escribió McNamara en 1968— no depende solamente, ni siquiera principalmente, de su potencia militar, sino también de la elaboración de sistemas estables, económicos y políticos, tanto en nuestro país como en los países en vías de desarrollo del mundo entero." Desde tal perspectiva, el combate contra la pobreza tiene varios méritos: primero, permite ocultar el hecho de que el verdadero problema no es la pobreza, sino la riqueza — el hecho de que unos cuantos detentan, por medio del poder, lo esencial de los medios de producción; a continuación, hace de ello una cuestión de ingeniería social, y no un dato político. Los que se burlan del fracaso casi sistemático de las intervenciones del Banco Mundial desde los años 1970 para reducir la pobreza, harían bien en notar que en realidad han tenido la mayoría de las veces un franco éxito *en cuanto a su verdadero objetivo*:

prevenir la insurrección. Este hermoso recorrido duró hasta 1994.

1994, cuando el Programa Nacional de Solidaridad (PRONASOL), lanzado en México y apoyándose en 170 000 "comités de solidaridad" locales para amortiguar los efectos de violenta desestructuración social que siguieron lógicamente a los acuerdos de libre comercio con los Estados Unidos, desemboca en la insurrección zapatista. Desde entonces, el Banco Mundial sólo apuesta por el microcrédito, "el reforzamiento de la autonomía y el *empowerment* de los pobres" (Reporte del Banco Mundial de 2001), las cooperativas, las mutualidades, en resumen: la economía social y solidaria. "Favorecer la movilización de los pobres en organizaciones locales para que controlen las instituciones estatales, participen en los procesos de decisión locales y, de este modo, colaboren a asegurar la primacía de la ley en la vida cotidiana", dice el mismo Reporte. Entiéndase: cooptar en nuestras redes a los líderes locales, neutralizar los grupos contestatarios, valorizar el "capital humano", integrar en los circuitos de mercado, e incluso marginales, todo lo que hasta entonces se les escapaba. La integración de decenas de miles de cooperativas, incluso de fábricas recuperadas, en el programa "Argentina Trabaja" es la obra maestra contrainsurreccional de Cristina Kirchner, su respuesta calibrada al levantamiento de 2001. Brasil

no se queda atrás con su Secretaría Nacional de Economía Solidaria que ya en 2005 censó 15 000 empresas, integrándose admirablemente a la *success story* del capitalismo local. La "movilización de la sociedad civil" y el desarrollo de "otra economía" no son la respuesta ajustada a la "estrategia del shock", como inocentemente cree Naomi Klein, sino la otra mandíbula de su dispositivo. Con las cooperativas es también la forma-empresa, alfa y omega del neoliberalismo, lo que se difunde. La gente no puede felicitarse llanamente, como ciertos izquierdistas griegos, de que estos dos últimos años estalle en sus países el número de las cooperativas autogestionadas. Pues el Banco Mundial hace aparte exactamente los mismos recuentos, y con la misma satisfacción. La existencia de un sector económico marginal adepto a lo social y a lo solidario no cuestiona en ningún caso la concentración del poder político y por lo tanto económico. Lo preserva incluso de todo cuestionamiento. Detrás de semejante plataforma defensiva, los armadores griegos, el ejército y las grandes empresas del país pueden continuar su *bussines as usual*. Un poco de nacionalismo, una pizca de economía social y solidaria y la insurrección bien puede esperar.

Para que la economía pudiera pretender el estatuto de "ciencia de los comportamientos", o incluso de "psicología aplicada", fue también necesario hacer proliferar en la superficie de la Tierra a la criatura económica — el ser de

necesidad. El ser de necesidad, el necesitado, no lo es por naturaleza. Por mucho tiempo sólo hubo maneras de vivir, y no necesidades. Uno habitaba una cierta porción de este mundo y sabía cómo comer, vestirse, divertirse, hacerse un techo en él. Las necesidades han sido históricamente producidas, a través de la extracción de los hombres de su mundo. Que esto haya tomado la forma de la razzia, la expropiación, los *enclosures* o la colonización, poco importa. Las necesidades son eso con lo que la economía ha gratificado al hombre como compensación por el mundo del que lo ha privado. Nosotros partimos de ahí, sería vano negarlo. Pero si bien la comuna toma a su cargo las necesidades, no es por una preocupación económica de autarquía, sino porque la dependencia económica en este mundo es un factor político no menos que existencial de envilecimiento continuo. La comuna responde a las necesidades *con la intención de aniquilar en nosotros el ser de necesidad*. Su gesto elemental es el de dotarse, donde sea que se experimente una carencia, de los medios para hacerla desaparecer tan pronto como pueda presentarse. ¿Algunos tienen "necesidad de casa"? No nos limitemos a construirle una, pongamos a disposición un taller que permita a cualquiera construirse rápidamente una. ¿Experimentamos la necesidad de un lugar para reunirnos, charlar o festejar? Ocupemos o construyamos uno que

también se ponga a disposición de aquellos que "no forman parte de la comuna". La cuestión, puede verse, no es la de la abundancia, sino de la desaparición de la necesidad, es decir, la participación en una potencia colectiva capaz de disolver el sentimiento de afrontar por sí solo el mundo. La borrachera del movimiento no basta para esto; hace falta una gran profusión de medios. Ésta es la diferencia entre la reciente toma de la fábrica Vio-Me en Salónica por sus obreros y un buen número de tentativas argentinas de autogestión diversamente desastrosas en las que Vio-Me sin embargo se inspira. Lo que ocurre es que desde el principio la toma de la fábrica estuvo concebida como una ofensiva política que principalmente se apoyaba en todo el resto del "movimiento" griego, y no como una simple tentativa de economía alternativa. Con las mismas máquinas, esta fábrica de juntas para azulejos se ha reconvertido a la producción de geles desinfectantes notablemente distribuidos a los dispensarios sostenidos por el "movimiento". El eco que se crea aquí *entre* diversas facetas del "movimiento" es el que tiene un carácter de comuna. Si la comuna "produce", eso sólo puede ser incidentalmente; si satisface nuestras "necesidades" es de algún modo por añadidura, por añadidura de su deseo de vida común; y no considerando la producción y la necesidad como su objeto. Es en la ofensiva abierta contra este mundo donde ella encontrará a los

aliados que su crecimiento exige. El crecimiento de las comunas es la verdadera crisis de la economía, y el único decrecimiento serio.

4. Una comuna puede formarse en cualquier situación, alrededor de cualquier "problema". Los obreros de las fábricas AMO, pioneros del comunalismo bolchevique, abrieron la primera casa-comuna de la URSS porque después de años de guerra civil y de revolución, estaban cruelmente desprovistos de lugares para irse de vacaciones. Un comunero escribió así, en 1930: "Y cuando sobre el techo de la dacha colectiva las largas lluvias de otoño empezaron a tamborilear, bajo ese techo se tomó una firme decisión: continuemos nuestra experiencia durante el invierno." Si no hay un punto de partida privilegiado respecto al nacimiento de una comuna, es porque no hay un punto de entrada privilegiado a la época. Toda situación, por poco que uno se aferre a ella consecuentemente, nos trae de nuevo a este mundo y nos vincula a él, tanto a lo que tiene de insoportable como a las fallas y aperturas que presenta. En cada detalle de la existencia, de lo que se trata es de la forma de la vida en su conjunto. Considerando que el objeto de toda comuna es, en el fondo, el mundo, ésta ha de temer el dejarse determinar enteramente por la tarea, la cuestión o la situación que presidieron a su constitución, y que sólo fueron *la ocasión* del encuentro. En el

despliegue de una comuna, un umbral saludable es así cruzado cuando el deseo de estar juntos y la potencia que se desprende de ahí, consiguen desbordar las razones iniciales de su constitución.

Si ha habido durante los últimos levantamientos algo más que un aprendizaje de la calle, más allá de la difusión de las técnicas para los motines y el recurso ahora universal a las máscaras de gas —símbolo de una época que se ha vuelto definitivamente irrespirable—, es una iniciación a la alegría que vale por toda educación política. No hay nadie, ni siquiera entre los lameculos de nuca rapada de Versalles, que no le haya tomado gusto, en los últimos años, a las manifestaciones salvajes y a los combates contra los policías. Las situaciones de emergencia, de motín o de ocupación siempre han hecho nacer más de lo que ponían inicialmente en juego como reivindicación, estrategia o esperanza. Los que salieron a Taksim para impedir que seiscientos árboles fueran arrancados, encontraron ahí finalmente otra cosa que defender: la plaza misma, como matriz y expresión de una potencia al fin reencontrada, tras diez años de castración política y de desmembramiento preventivo de todo lo que pareciera una organización colectiva.

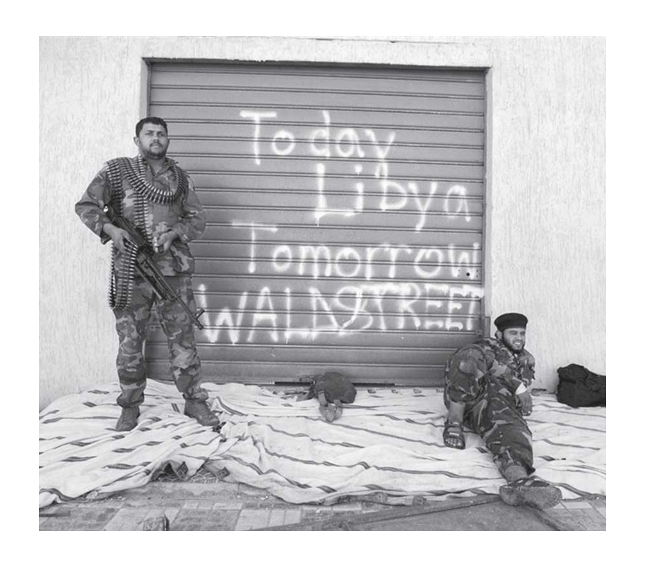
Lo que surge de la comuna en la ocupación de la plaza Tahrir, en la Puerta del Sol, en ciertas ocupaciones estadounidenses o durante los cuarenta días inolvidables de la república libre de la Maddalena en el Valle de Susa, es el descubrimiento

de que podemos organizarnos en una cantidad de planos tal que nadie es capaz de totalizar. Lo que nos ha embriagado ahí fue esto: el sentimiento de participar, de hacer la experiencia de una potencia común, inasignable y pasajeramente invulnerable. Invulnerable puesto que la alegría que aureolaba cada momento, cada gesto y cada encuentro *jamás* podría sernos arrebatada. ¿Quién hace de comer para mil personas? ¿Quién se encarga de la radio? ¿Quién escribe los comunicados? ¿Quién dispara la catapulta contra los policías? ¿Quién corta la madera? ¿Quién está hablando en la asamblea? No se sabe, y no importa un carajo: todo eso es una *fuerza sin nombre*, como decía un Bloom español tomando esta noción sin saberlo de los herejes del Libre Espíritu del siglo XIV. Nada salvo el hecho de sentir que lo que hacemos, que lo que vivimos participa de un espíritu, de una fuerza, de una riqueza comunes, permite acabar con la economía, es decir, con el cálculo, con la medida, con la evaluación, con toda esa pequeña mentalidad contable que es por todas partes la marca del resentimiento, tanto en el amor como en los talleres. Un amigo que acampó bastante tiempo en la plaza Sintagma se sorprendía de que le preguntáramos cómo los griegos habrían podido organizar su supervivencia alimentaria si el movimiento hubiera incendiado el Parlamento y abatido duraderamente la economía del país: "Jamás

se han dejado morir de hambre a diez millones de personas. Incluso tal vez si esto hubiera dejado paso a pequeñas escaramuzas allá o aquí, ese desorden habría resultado ínfimo comparado con el que reina ordinariamente.”

Lo propio de la *situación* a la que una comuna se enfrenta es que, al entregarnos enteramente a ella, encontramos siempre más de lo que ha llevado a ella o de lo que buscamos en ella: encontramos con sorpresa nuestra propia fuerza, un vigor y una inventiva que no nos conocíamos, y la felicidad que hay en habitar estratégica y cotidianamente una situación de excepción. En este sentido, *la comuna es la organización de la fecundidad*. Siempre hace nacer más de lo que reivindica. Esto es lo que vuelve *irreversible* la conmoción que arrebató a las muchedumbres que salieron a todas las plazas y avenidas de Estambul. Algunas muchedumbres que por semanas fueron forzadas a resolver por sí mismas las cuestiones cruciales del abastecimiento, la construcción, el cuidado, la sepultura o el armamento, no aprendieron solamente a organizarse, también aprendieron lo que, en gran medida, ignoraban; a saber: que *podemos* organizarnos, y que esta potencia es fundamentalmente alegre. Que esta fecundidad de la calle haya pasado en silencio para todos los comentaristas democráticos de la “reconquista del espacio público” es en este caso lo que prueba de manera suficiente su peligrosidad. El recuerdo de

esos días y noches hace que se muestre la cotidianidad ordenada de la metrópoli de manera todavía más intolerable, y pone al desnudo su vanidad.



Sirte, octubre de 2011

Today Lybia, tomorrow Wall Street

1. *Historia de quince años.* **2.** *Arrancarse de la atracción por lo local.* **3.** *Construir una fuerza que no sea una organización.* **4.** *Tomar cuidado de la potencia.*

1. El 3 de julio de 2011, en respuesta a la expulsión de la Maddalena, decenas de miles de personas convergieron en diversas marchas hacia la zona de las obras, ocupada por la policía y el ejército. Ese día fue, en el Valle de Susa, una auténtica batalla. Un carabinero un poco aventurado fue incluso atrapado y desarmado por los manifestantes en los *boschi.* Desde el peluquero hasta la abuela, casi todo el mundo se había provisto de una máscara de gas. Los que eran demasiado viejos para salir de casa nos animaban desde el umbral de su entrada con un "Ammazzateli!" — "¡Mátenlos!". Al final, las fuerzas de ocupación no fueron desalojadas de su reducto. Y a la mañana siguiente, los periódicos de toda Italia repetían al unísono las mentiras de la policía: "Maalox y amoniaco: la guerrilla de los Black Bloc", etc. En respuesta a esta operación de propaganda por parte de lo falso, una rueda de prensa fue

convocada. La respuesta del movimiento se enunció en estos términos: “Pues bien, si atacar la construcción equivale a ser un Black Bloc, ¡todos somos Black Bloc!” Diez años antes, casi el mismo día, la prensa a las órdenes había servido la misma explicación para la batalla de Génova: el Black Bloc, entidad de procedencia indeterminada, habría conseguido infiltrarse a la manifestación y poner la ciudad a capa y espada, todo por sí solo. El debate público opuso entonces a los organizadores de la manifestación, que defendían la tesis de que el susodicho Black Bloc estaba en realidad compuesto por policías de civil, a aquellos que más bien veían en él a una organización terrorista cuya sede se encontraría en el extranjero. Lo menos que puede decirse es que, si la retórica policial ha permanecido idéntica a sí misma, el movimiento real, por su parte, ha recorrido un largo camino.

Desde el punto de vista de nuestro partido, una lectura estratégica de los quince últimos años parte fatalmente del movimiento antiglobalización, última ofensiva mundial organizada contra el capital. Importa poco que datemos su nacimiento en la manifestación de Ámsterdam contra el tratado de Maastricht en 1997, en los disturbios de Ginebra en mayo de 1998 contra la OMC, en el Carnival Against Capital de Londres en junio de 1999 o en Seattle en noviembre del mismo año. Tampoco importa mucho si se considera que ha sobrevivido al apogeo de Génova, que seguía estando vivo en 2007

en Heiligendamm o en Toronto en junio del 2010. Lo que es seguro es que a finales de los años 1990 surgió un movimiento planetario que tomó como blanco multinacionales y órganos mundiales de gobierno (FMI, Banco Mundial, Unión Europea, G8, OTAN, etc.). La contrarrevolución global que tomó como pretexto el 11 de septiembre se entiende como respuesta política al movimiento antiglobalización. Después de Génova, la escisión que se hacía visible en el interior mismo de las "sociedades occidentales" tenía que ser recubierta a toda costa. Lógicamente, en el otoño de 2008, es desde el corazón mismo del sistema capitalista, desde el lugar que había sido el blanco privilegiado de la crítica del "movimiento antiglobalización", donde arrancó la "crisis": desde el sistema financiero. En realidad, la contrarrevolución, por muy masiva que sea, cuenta solamente con el poder de congelar las contradicciones, no el de abolirlas. De manera completamente lógica también, lo que vuelve ahora es eso que, durante siete años, había sido brutalmente reprimido: "Diciembre de 2008 —resumía un camarada griego— fue Génova, a escala de un país entero y durante un mes." Mientras tanto, las contradicciones habían madurado bajo el hielo.

Históricamente, el movimiento antiglobalización quedará como el primer asalto conmovedor e irrisorio de la pequeña burguesía planetaria contra

el capital. Como una intuición de su inminente proletarización. No hay una sola de las funciones históricas de la pequeña burguesía —médico, periodista, abogado, artista o profesor— que no haya sido reconvertida por aquélla en una versión activista: *street medics*, reportero alternativo de Indymedia, *legal team* o especialista en economía solidaria. La naturaleza evanescente del movimiento antiglobalización, inconsistente hasta en sus motines de contracumbre donde una macana que se eleva basta para que una muchedumbre se disperse como una parvada de gorriones volando, se remite al carácter flotante de la pequeña burguesía misma, en cuanto no-clase de un entre-dos, a su indecisión histórica, a su nulidad política. La poca realidad de una explica la poca resistencia de otra. Bastó con que se elevara el viento invernal de la contrarrevolución para pulverizar el movimiento, en unas pocas estaciones.

Si el alma del movimiento antiglobalización ha sido la crítica del aparato mundial de gobierno, se puede decir que la "crisis" ha expropiado a los depositarios de esa crítica: los militantes y los activistas. Lo que cobraba todo sentido para círculos reducidos de criaturas politizadas es ahora una flagrante evidencia para todos. Nunca como desde el otoño de 2008 ha tenido tanto sentido, y un sentido tan compartido, destrozar bancos, pero, precisamente por esto, nunca ha tenido tan poco sentido hacerlo en un pequeño grupo profesional de

motines. Desde 2008, todo sucede como si el movimiento antiglobalización se hubiera disuelto en la realidad. Ha desaparecido, *precisamente porque se ha realizado.* Todo lo que constituía su léxico elemental se ha como colado dentro del dominio público: ¿quién duda todavía de la impúdica "dictadura financiera", de la función política de las reestructuraciones ordenadas por el FMI, del "saqueo del medio ambiente" por parte de la rapacidad capitalista, de la lunática arrogancia del lobby nuclear, del reino de la mentira más descarada, de la corrupción sin maquillaje de los dirigentes? ¿Quién no se queda atónito ante la victoria unilateral del neoliberalismo como remedio a su propia quiebra? Hay que acordarse de cómo se reducían a los círculos de militantes, hace diez años, las convicciones que tejen hoy el sentido común.

No existe casi nada del arsenal de sus prácticas propias que el movimiento antiglobalización no se haya dejado saquear por "la gente". La Puerta del Sol tenía su Legal Team, su Medical Team, su Info point, sus hacktivistas y sus tiendas de campaña, como ayer cualquier contracumbre, cualquier campo "No Border". Lo que se asentó en pleno corazón de la capital española fueron formas de asamblea, una organización en barrios y en comisiones, y hasta los ridículos códigos gestuales, que en su totalidad provienen del movimiento antiglobalización. El 15 de junio de 2011, en

Barcelona, las acampadas intentaron bloquear, a primera hora de la mañana, con varias miles de personas, el parlamento de Cataluña para impedirle que votara el "plan de austeridad" — exactamente como se impedía a los representantes de los diferentes países del FMI llegar al centro de la conferencia, algunos años antes. Los Book Blocs del movimiento estudiantil inglés de 2011 son la reanudación, en el marco de un "movimiento social", de una práctica de los Tute Bianche en las contracumbres. El 22 de febrero de 2014 en Nantes, durante la manifestación contra el proyecto de aeropuerto, la práctica de los motines que consiste en actuar encapuchado en pequeños grupos móviles estaba tan difundida que hablar de "Black Bloc" ya sólo era una manera de reducir lo inédito a lo ya-conocido, cuando no se trataba simplemente del discurso del ministro del Interior. Donde la policía no discierne otra cosa que la acción de "grupos radicales", no es difícil ver que lo que trata de ocultar es una radicalización general.

2. Así, nuestro partido está por todas partes, pero se encuentra apagado. En realidad, con la desaparición del movimiento antiglobalización, la perspectiva de un movimiento tan planetario como el capital mismo, y de esa forma capaz de oponérsele, se perdió también. La primera pregunta que se nos plantea es por tanto la siguiente: ¿cómo es que un conjunto de potencias situadas forman una fuerza

mundial? ¿Cómo es que un conjunto de comunas forman un partido histórico? O por decirlo de otra manera: ha hecho falta, en un determinado momento, desertar el ritual de las contracumbres con sus activistas profesionales, sus *puppetmasters* depresivos, sus motines previsibles, su plenitud de eslóganes y su vacío de sentido, para aferrarse a territorios vividos; ha hecho falta arrancarse de la abstracción de lo global; ¿cómo arrancarse ahora de *la atracción por lo local*?

Tradicionalmente, los revolucionarios esperan la unificación de su partido a partir de la designación del enemigo común. Se trata de su incurable vicio dialéctico. "La lógica dialéctica —decía Foucault— es una lógica que pone en juego términos contradictorios en el elemento de lo homogéneo. Y esta lógica de la dialéctica yo les prepongo sustituirla más bien por una lógica de la estrategia. Una lógica de la estrategia no hace valer términos contradictorios en un elemento de lo homogéneo que promete su resolución en una unidad. La lógica de la estrategia tiene por función establecer cuáles son las conexiones posibles entre términos dispares y que permanecen dispares. La lógica de la estrategia es la lógica de la conexión de lo heterogéneo y no la lógica de la homogeneización de lo contradictorio."

Ningún vínculo efectivo entre las comunas, entre potencias heterogéneas, situadas, provendrá de la

designación de un enemigo común. Si los militantes jamás han resuelto, desde hace cuarenta años que la debaten, la cuestión de saber si el enemigo es la alienación, la explotación, el capitalismo, el sexismo, el racismo, la civilización o rotundamente lo existente en su totalidad, es porque la cuestión está mal formulada, porque es fundamentalmente ociosa. El enemigo no es simplemente algo que se designe una vez que uno se ha sustraído del conjunto de sus determinaciones, una vez que uno se ha transportado a quién sabe qué plano político o filosófico. Desde tal desgarramiento, todos los gatos son pardos, lo real está aureolado con la misma extrañeza que uno se ha infligido: todo es hostil, frío, indiferente. El militante podrá entonces partir en campaña contra esto o contra aquello, será siempre contra una forma del vacío, una forma *de su propio vacío* — impotencia y molinos de viento. Para cualquiera que *parte desde ahí en donde está*, desde el medio que frecuenta, desde el territorio que habita, desde la empresa en la que trabaja, la línea del frente emerge desde sí misma, tras su prueba, *al primer contacto.* ¿Quién da todo por unos cabrones? ¿Quién no se atreve a ensuciarse? ¿Quién toma riesgos por aquello en lo que cree? ¿Hasta qué punto se permite llegar al partido adverso? ¿Ante qué retrocede? ¿Sobre qué se apoya? No se trata de una decisión unilateral, sino de la experiencia misma que traza la respuesta a estas preguntas, de situación en situación, de encuentro

en encuentro. Aquí, el enemigo no es ya ese ectoplasma que uno constituye al designarlo, el enemigo es eso que *se da*, eso que se impone a todos aquellos que no han realizado el gesto de abstraerse de lo que son y de ahí en donde están para arrojarse, desde este desposeimiento, al terreno abstracto de la política — ese desierto. Pero el enemigo sólo se da a quienes tienen bastante vida en sí mismos como para no huir instintivamente ante el conflicto.

Toda comuna declarada suscita a su alrededor, y a veces también a lo lejos, una nueva geografía. Donde no había sino un territorio uniforme, una planicie donde todo se intercambiaba indistintamente, en la grisura de la equivalencia generalizada, ella hace salir de la tierra una cadena de montañas, todo un relieve compartimentado, puertos, cimas, veredas inauditas entre lo que es amigo, picos intransitables entre lo que es enemigo. Nada es ya tan simple, o lo es de otra manera. Toda comuna *crea* un territorio político que se extiende y se ramifica a medida que crece. Y es durante este movimiento que dibuja los senderos que conducen a otras comunas, que teje las líneas y los vínculos que forman nuestro partido. Nuestra fuerza no nacerá de la designación del enemigo, sino del esfuerzo hecho para entrar los unos en la geografía de los otros.

Nosotros somos los huérfanos de un tiempo en el que el mundo se dividía falsamente entre secuaces y

enemigos del bloque capitalista. Con el derrumbamiento del señuelo soviético, toda cuadrícula simple de interpretación geopolítica se ha perdido. Ninguna ideología permite separar *desde lejos* al amigo del enemigo — sea cual sea la desesperada tentativa de algunos de restaurar una cuadrícula de lectura de nuevo consoladora, donde Irán, China, Venezuela o Bashar al-Asad juegan un papel de héroes de la lucha contra el imperialismo. ¿Quién podría decir *desde aquí* la naturaleza exacta de la insurrección libia? ¿Quién puede desentrañar, en la ocupación Taksim, lo que atañe al viejo kemalismo y a la aspiración a un mundo inédito? ¿Y Maidán? ¿Qué hay de Maidán? Hay que ir a ver. Hay que ir al encuentro. Y discernir, en la complejidad de los movimientos, las comunas amigas, las alianzas posibles, los conflictos necesarios. Según una lógica de la estrategia, y no de la dialéctica.

"Nosotros tenemos que ser desde el comienzo — escribía el camarada Deleuze hace más de cuarenta años— más centralistas que los centralistas. Es evidente que una máquina revolucionaria no puede contentarse con luchas locales y puntuales: hiperdeseante e hipercentralizada, tiene que ser todo esto al mismo tiempo. El problema concierne pues a la naturaleza de la unificación que ha de operar transversalmente, a través de una multiplicidad, no verticalmente y de manera que se aplaste a esta multiplicidad propia del deseo." Desde

que existen vínculos entre nosotros, la dispersión, la cartografía esparcida de nuestro partido, no es una debilidad, sino por el contrario una manera de privar a las fuerzas hostiles de todo blanco decisivo. Tal como decía un amigo de El Cairo en el verano de 2010: "Creo que lo que habrá salvado lo que está pasando en Egipto hasta ahora es que no hay un líder de esta revolución. Esto es tal vez lo más desconcertante para la policía, para el Estado y para el gobierno. No hay ninguna cabeza que pueda cortarse para que esta cosa se detenga. Como un virus que muta permanentemente para preservar su existencia, ésa es la manera como hemos conservado esta organización popular, sin jerarquía, completamente horizontal, orgánica, difusa." Lo que no se estructura como un Estado, como una organización, sólo puede ser, además, disperso y fragmentario, y encuentra en su carácter de constelación el impulso mismo de su expansión. Corresponde a nosotros organizar el encuentro, la circulación, la comprensión y la conspiración entre las consistencias locales. La tarea revolucionaria se ha convertido parcialmente en una tarea de traducción. No hay un esperanto de la revuelta. No son los rebeldes los que deben aprender a hablar el anarquista, sino que son los anarquistas los que deben volverse políglotas.

3. La siguiente dificultad que se nos presenta es ésta: ¿cómo construir una fuerza que no sea una organización? Aquí también, desde hace un siglo que se debate sobre el tema "espontaneidad u organización", hace falta que la pregunta haya sido mal formulada como para que nunca se haya encontrado una respuesta válida. Este falso problema descansa en una ceguera, en una incapacidad para percibir las formas de organización que encubre de manera subyacente todo eso que se denomina "espontáneo". Toda vida, a fortiori toda vida común, secreta de sí misma maneras de ser, de hablar, de producir, de amarse, de luchar, y por consiguiente regularidades, hábitos, un lenguaje — formas. Pero hemos aprendido a no ver formas en lo que vive. Una forma, para nosotros, es un estatua, una estructura o un esqueleto, pero de ninguna manera un ser que se mueve, que come, que baila, canta y hace motines. Las verdaderas formas son inmanentes a la vida y no se captan sino en movimiento. Un camarada egipcio nos contaba: "Nunca antes El Cairo había estado tan vivo como durante la primera plaza Tahrir. Puesto que ya nada funcionaba, todos cuidaban de lo que les rodeaba. Las personas se encargaban de la basura, barrían ellos mismos las calles y en ocasiones la volvían a pintar, dibujaban murales en la calle, se cuidaban los unos a los otros. Incluso el tránsito se había vuelto milagrosamente fluido, desde que dejó de haber agentes de tránsito. De lo que repentinamente nos

dimos cuenta fue de que habíamos sido expropiados de los gestos más simples, aquellos que hacen que la ciudad sea nuestra y que nosotros le pertenezcamos. Las personas llegaban a la plaza Tahrir y espontáneamente se preguntaban en qué podían ayudar, iban a la cocina, transportaban en camilla a los heridos, preparaban pancartas, escudos, resorteras, discutían, inventaban canciones. Nos dimos cuenta de que la organización estatal era en realidad la desorganización máxima, porque descansaba en la negación de la facultad humana de organizarse. En la plaza Tahrir nadie daba órdenes. Es evidente que si alguien se hubiera metido en la cabeza organizar todo eso inmediatamente se hubiera convertido en un caos." Nos recuerda la famosa carta de Courbet durante la Comuna: "París es un verdadero paraíso: nada de policía, nada de sandeces, nada de exacciones de ningún tipo, nada de disputas. París marcha por sí sola como sobre ruedas, haría falta poder quedarse así para siempre. En una palabra, es un verdadero deleite." Desde las colectivizaciones de Aragón en 1936 hasta las ocupaciones de plazas de los últimos años, los testimonios del mismo deleite son una constante de la Historia: la guerra de todos contra todos no es lo que viene cuando ya no está ahí el Estado, es lo que éste organiza astutamente mientras existe.

Sin embargo, reconocer las formas que engendra espontáneamente la vida en ningún sentido significa

que nos podríamos contentar con la simple espontaneidad para la cuestión de mantener y hacer crecer esas formas, para operar las metamorfosis necesarias. Al contrario, se requieren una atención y una disciplina constantes. No la atención reactiva, cibernética, instantánea, común a los activistas y a la vanguardia del *management*, que sólo apuesta por la red, la fluidez, el *feedback* y la horizontalidad, que gestiona todo sin comprender nada, desde el exterior. No la disciplina externa, sordamente militar, de las viejas organizaciones surgidas del movimiento obrero, que en suma casi en todas partes se han convertido en apéndices del Estado. La atención y la disciplina de las que nosotros hablamos se aplican a la potencia, a su estado y a su incremento. Acechan los signos de aquello que la merma, vislumbran aquello que la hace crecer. Jamás confunden lo que depende del dejar-ser con lo que depende del dejar-ir — esa plaga de las comunas. Velan por que no se mezcle todo con el pretexto de compartirlo todo. No son algo exclusivo de algunos solamente sino algo que concierne a la iniciativa de todos. Son, a la vez, la condición y el objeto del verdadero compartir, y su garantía de calidad. Son nuestro baluarte contra la tiranía de lo informal. Son la textura misma de nuestro partido. En cuarenta años de contrarrevolución neoliberal es en primer lugar este vínculo entre disciplina y alegría lo que ha sido olvidado. Lo volvemos a descubrir ahora: la verdadera disciplina no tiene por

objeto los signos externos de una organización, sino el desarrollo interno de la potencia.

4. La tradición revolucionaria está afectada por el voluntarismo como si se tratara de una tara que le es congénita. Vivir tendido hacia el mañana, marchar hacia la victoria, es una de las raras maneras de soportar un presente del que no es posible ocultarse su horror. El cinismo es la otra opción, la peor, la más banal. Una fuerza revolucionaria de este tiempo velará más bien por el incremento paciente de su potencia. Habiendo sido reprimida esta cuestión durante mucho tiempo bajo el obsoleto tema de la toma del poder, nos descubrimos relativamente desprovistos siempre que tratamos de abordarla. Nunca faltan los burócratas para saber exactamente lo que esperan hacer con la potencia de nuestros movimientos, es decir, cómo cuentan con convertirlos en un *medio,* un medio *para su fin.* Pero de la potencia en cuanto tal, no acostumbramos preocuparnos. Sentimos vagamente que existe, percibimos sus fluctuaciones, pero la tratamos con la misma desenvoltura que reservamos a todo lo que atañe a lo “existencial”. Un cierto analfabetismo en la materia no es ajeno a la mala textura de los medios radicales: cada pequeña empresa grupuscular crece neciamente, comprometida como está en una patética lucha por minúsculas partes del mercado político, de la cual

saldrá fortalecida por haber debilitado a sus rivales, calumniándolos. Es un error: se gana en potencia combatiendo a un enemigo, no rebajándolo. El propio antropófago vale más que todo esto: si se come a su enemigo es porque lo estima bastante como para querer nutrirse con su fuerza.

Sin la capacidad de consultar la tradición revolucionaria acerca de este punto, podemos remitirnos a la mitología comparada. Sabemos que Dumézil llegó, en su estudió de las mitologías indoeuropeas, a su famosa tripartición: "Más allá de los sacerdotes, los guerreros y los productores, se articulan las 'funciones' jerarquizadas de soberanía mágica y jurídica, de fuerza psíquica y principalmente guerrera, de abundancia tranquila y fecunda." Dejemos de lado la jerarquía entre las "funciones" y hablemos más bien de dimensiones. Nosotros diremos así lo siguiente: toda potencia cuenta con tres dimensiones, el espíritu, la fuerza y la riqueza. La condición de su crecimiento radica en mantener juntas a las tres. En cuanto potencia histórica, un movimiento revolucionario es el despliegue de una expresión espiritual —ya sea que tome una forma teórica, literaria, artística o metafísica—, de una capacidad guerrera —ya sea que esté orientada hacia el ataque o la autodefensa— y de una abundancia de medios materiales y de lugares. Estas tres dimensiones se han compuesto de manera diversa en el tiempo y en el espacio, dando nacimiento a formas, a sueños, a fuerzas, a historias

siempre singulares. Pero cada vez que una de esas dimensiones ha perdido contacto con las otras para autonomizarse de ellas, el movimiento ha degenerado. Ha degenerado en vanguardia armada, en secta de teóricos o en empresa alternativa. Las Brigadas Rojas, los situacionistas y los clubes nocturnos —perdón, los "centros sociales"— de los Desobedientes como fórmulas típicas del fracaso en materia de revolución. Velar por el propio incremento de potencia exige a cualquier fuerza revolucionaria el progreso simultáneo en cada uno de estos planos. Permanecer acorazado en el plano ofensivo es al final carecer de ideas sagaces y volver insípida la abundancia de medios. Dejar de moverse teóricamente es la garantía de verse desprevenidamente tomado por los movimientos del capital y perder la capacidad de pensar la vida en nuestros espacios. Renunciar a construir mundos con nuestras manos es condenarse a una existencia de espectro.

"¿Qué es la felicidad? El sentimiento de que la potencia *crece* — de que un obstáculo está a punto de ser superado", escribía un amigo.

Devenir revolucionario es asignarse una felicidad difícil, pero inmediata.

Nos habría gustado ser breves. Prescindir de genealogías, etimologías y citas. Que un poema o una canción bastaran.
Nos habría gustado que bastara con escribir “revolución” en un muro para que la calle ardiera.
Pero hacía falta desenredar la madeja del presente, y en algunas partes arreglar cuentas con algunas falsedades milenarias.
Hacía falta hacer el intento de digerir siete años de convulsiones históricas. Y descifrar un mundo donde la confusión ha florecido sobre un tronco de desprecio.
Nos hemos tomado el tiempo de escribir esperando que otros se tomarían el tiempo de leer.
Escribir es una vanidad, cuando no es para el amigo. Para el amigo que no se conoce aún, también.
Nosotros estaremos, en los años que vienen, por todas partes en donde las cosas ardan.
En los períodos de descanso, no es difícil encontrarnos.
Nosotros proseguimos la empresa de elucidación aquí empezada.

Habrá fechas y lugares en los cuales concentrar nuestras fuerzas contra blancos lógicos.
Habrá fechas y lugares para encontrarnos y debatir.
No sabemos si la insurrección tendrá aires de asalto heroico, o si será una crisis planetaria de lágrimas — un brutal acceso de sensibilidad tras décadas de anestesia, miseria y necedad.
Nada garantiza que la opción fascista no será preferida a la revolución.
Nosotros haremos lo que haya que hacer.
Pensar, atacar, construir — tal es la línea fabulosa.
Este texto es el comienzo de un plan.
Hasta muy pronto,

comité invisible,
octubre de 2014